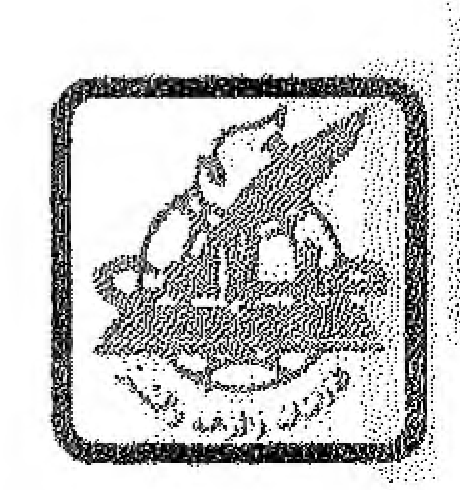
تأليف

ألبير شويتزر

فكر الهند

«كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور»



ترجمة

يوسف شلب الشام

ريع الدار
لهيئة مدارس أبناء وبنات الشهداء في الجمهورية العربية السورية



دمشق أوتوستراد المزة ص ب ١٦٠٣٥ ـ برقياً طلاسدار

هاتف : ٦٦١٨٩٦١ـ٦٦١٨٠١٣ تلفاكس: ٢٢١٣٨٢١ تلكس: ٤١٢٠٥٠

فكر الهند

الطبعة الأولى ١٩٩٤

ألبير شويتزر

فكر الهند

«كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور»

ترجمة

يوسف شلب الشام

عنوان الكتاب باللغة الفرنسية

LES GRANDS PENSEURS DE L'INDE

مقدمة

هدف هذا الكتاب تعريفُ الجمهور الأوربي بشكلٍ أفضلَ بالفكر الهندي وتطوره والمشاكل التي يواجهها والقضايا التي يدافع عنها والشخصيات الكبيرة التي جسدته. ومن أجل إغناء الفكر الأوربي وتنويره إنما نتقصى الفكر الهندي ونناقش فيه.

ولكي نفهم هذا الفكر حق الفهم ينبغي علينا أولاً أن نتآلف مع المشاكل التي يطرحها والطريقة التي عالجها بها، فالموضوع يتعلق بعرض تطور بدأ في عصر التراتيل الفيدية وتابع مسيرته حتى اليوم، وأن نشرح ونفسر هذا التطور كلما أشرنا إليه.

وأنا أدرك تماماً كم هو صعب أن نقتفي تطور فكر يمتلك أكثر من أي فكر آخر القدرةَ على ألا يُحِسَّ بتناقضاته الداخلية ويتركها تعيش جنباً إلى جنب بل وأن يذيب في كلٍّ واحدٍ عناصرَ مختلفةً عن بعضها كل الاختلاف. ولكنني أعتقد بأننا نحن الأوربيين لن نعرف حقاً روح الفكر الهندي وأهميته بالنسبة لفكر الإنسانية كلها إلا إذا درسنا مسيرة تطوره بكل انتباه.

وككل أوربي تصدى لدراسة الفكر الهندي أجد نفسي ممتناً بالغ الامتنان لأساتذة الدراسات الهندية الذين نشروا النصوص وباشروا الأساسيات من بحوث التاريخ. وامتناني كبير بوجه خاص للأستاذ موريتز ونترنيتز من مدينة براغ ليس فقط بسبب ما أنا مدين به لمؤلفه الكبير عن أدب الهند وإنما أيضاً لتعاليمه القيمة التي زودني بها والتي سمحت لي أن أفيد من كفاءته النادرة.

بين الأعمال التي تناولت تاريخ الفلسفة الهندية لابد لي من أن أشير إلى النبذة التاريخية عن فلسفة الهند لبول ماسون أورسيل (١٩٢٣)، والفلسفات الهندية لريني كروسيل، والفلسفة الهندية لأوتوشتراوس (١٩٢٥).

كما أنني أفدت فائدة كبيرة من أحاديثي مع صديقي *C. F. Andrews* الذي كان من المقربين لكل من رابانـدرانـات طاغور والمهاتماغاندي. ووجدت الكثير من الإثارة في الدراسات العميقة التي كرسها رومان رولان لراماكريشنا وفيفكاندا. أما صديقي ج. ل. بيرينو فقد تحمل عبء قسم هام من العمل الذي استلزمته الطبعة الفرنسية من كتابي، فأنا شاكر له ومعترف بالجميل. كما أنني أشكر المساعدة الودية التي قدمها م. م. أندري فافر و ج. غرينيـار وفر. هوفـل *FR. Hoffel* وش. أورليـيب و ج. فيشوت وصديقي روبير ميندر لمساعدتهم الكريمة في مراجعة الخطوط وتدقيق تجارب الطباعة.

* * *

منذ أن كشف لي شوبنهاور في حداثتي عن فكر الهند لم يكفّ هذا الفكر عن أن يمارس على عقلي جاذبية قوية. كنت دائماً مقتنعاً بأن كل فكر فلسفي لابد من أن يواجه هذه المشكلة الكبيرة التي يثيرها اتصال الفكر الإنساني بالكون *L,Unvers* وإذا كان اهتمامي قد شُدَّ إلى الفكر الهندي فلأن هذا قد اهتم بهذه المشكلة قبل كل شيء ولأنه في طبيعته صوفي. إضافة إلى أنني كنت أشعر دائماً بتعاطف خاص مع الأدب الهندي لأنه لا يهتم فقط بعلاقات الإنسان مع الإنسان ومع مجتمعه وإنما بموقفه أيضاً من سائر الكائنات.

ومع ذلك فإنني كلما ألِفت وثائق الفكر الهندي تناولني الشك في دقة الشرح الذي قدمه لنا شوبنهاور والآخرون، ذلك الشرح الذي لايزال سائداً في أوربا حتى اليوم. فإذا صدقنا هؤلاء الفلاسفة فإن الفكر الهندي تسيطر عليه كله فكرة انهيار العالم، مع أنني تأكدت من أنه كان في كل وقت يضم عناصر إيجابية. هذا التلازم بين الإقرار بوجود العالم وإنكاره هو الذي يشكل على وجه الدقة أصالته ويحدد تطوره.

وهكذا فإنني أقترح ليس فقط أن نقتفي خطوط التطور الكبيرة لهذا الفكر وإنما أيضاً أن نناقشه في ذاته. وفي حدود معرفتي فإن أحداً لم يوضح حدود الخلاف بين الفكر الأوربي والفكر الهندي، فإما أن الغربيين من أمثال شوبنهاور وآخرين ينكرون الفكر الغربي ويتبنون وجهة النظر الهندية أو أنهم يعتبرون

الفكر الهندي غريباً عنهم كل الغرابة فلا يكون موقفهم منه إلا سوء الفهم والنفور . على أن المفكرين الهنود بدورهم لم يحاولوا أيضاً أن يتقصوا تقصياً عميقاً فكر الغرب الذي يبدو لهم عماءً من الأنظمة الفلسفية البالغة الاختلاف .

إن الفلسفة، سواء الأوربية أو الهندية منها، تجد نفسها أمام مشكلتين أساسيتين هما الموقف المؤيد أو المنكر تجاه الحياة والعالم، ومشكلة الأخلاق. ومن خلال وجهة النظر إلى هاتين المشكلتين إنما أحاول أن أفهم الفكر الغربي وفكر الهند وأحكم عليهما أيضاً.

إن المصطلحات الفلسفية الهندية تصعب ترجمتها إلى حد بعيد، وكل من اجتهدوا في هذا المجال عرفوا هذه التجربة. وأنا لن أستعمل التعابير الخاصة بها إلا في الحالات التي لابد منها وسأسعى لأن أؤدي المعنى بواسطة المفردات المعتادة. ولقد تعمدت أن أقتصر على عرض الفكر الهندي دون أن أتعرض للمعتقدات الدينية على الرغم من أنه يصعب في غالب الأحيان أن نجد بينهما حدوداً واضحة. ولن أهتم بالمعتقدات الدينية إلا إذا كانت ترتبط ارتباطاً واضحاً بمسائل الفكر .

وعندما يكون الأمر متعلقاً بالفكر فإن التفسيرات التاريخية كلها ليس لها إلا أهمية نسبية مهما كانت في حد ذاتها ضرورية ومفيدة. يضاف إلى ذلك أن الخلاف بين الفكر الغربي والفكر الهندي لاينبغي أن يثار بروح من يريد أن يجعل أحدهما خيراً من الآخر، لأن كلاً منهما مؤتمن على كنوز روحية ثمينة ولأنهما كلاهما

لابد من أن ينزعا إلى فكر يتجاوز خلافات الماضي ليكون زخراً للإنسانية جمعاء. ويمكن للخلاف أن يأخذ معناه الحقيقي إذا كشف لكل منهما مايصوّره من نقص ودفعهما كلاهما للسعي وراء كمال أفضل.

ينبغي علينا أن نتطلع إلى فكر أعمق وأقوى وأغنى بالطاقات المعنوية والروحية، فكر قادر على بلوغ عقول الناس والشعوب وعلى أن يفرض نفسه عليهم. وفي مثل هذا العصر المضطرب الذي نعيش فيه ينبغي علينا السعي وراء مثل هذا الفكر بتوجيه أنظارنا إلى الغرب والشرق على السواء، وأن نجعله الهدف الدائم لما نبذله من جهود.

١ ـ الفكر الغربي والفكر الهندي

يسود أوربا جهل كبير بأشكال الفكر التي تختلف عن فكرنا وبخاصة فكر الهند . فالفكر الهندي يصعب اقتحامه بسبب الدور الكبير الذي يلعبه فيه إنكار الحياة وإنكار العالم ، وهو مفهوم غريب إلى أبعد الحدود عن الفكر الغربي الحديث الذي يفترض وجود الحياة والعالم كما هو شأن فكر زرادشت وفلاسفة الصين .

و « بتأكيد الحياة والعالم » نسمع موقف الإنسان الذي يقول « نعم » للحياة والعالم ، موقف الإنسان الذي ينظر إلى الحياة كما يحس بها في كيانه وكما يدركها في العالم ويعتبرها ذات قيمة في حد ذاتها ويجتهد بالتالي في المحافظة عليها وإيصالها إلى كمالها وأن يؤمن لها أوسع ازدهار .

و « بإنكار الحياة والعالم » نسمع موقف الإنسان الذي ينظر إلى الحياة كما يحس بها في كيانه وكما يدركها في العالم ويعتبرها خالية من المعنى مليئة بالألم فيجد نفسه في النتيجة مقوداً لإلغاء إرادته في الحياة والتخلي عن كل نشاط يهدف إلى خلق شروط أفضل للمعيشة من أجله ومن أجل الكائنات الأخرى .

وبما أن تأكيد الحياة يمكن أن يكون متضمناً في تأكيد العالم فإننا سنكتفي فيما يلي باستعمال عبارتي تأكيد العالم وإنكاره للتبسيط .

إن موقف التأكيد يتطلب من الإنسان أن يخدم قريبه ومجتمعه ووطنه والإنسانية وأن ينذر نفسه بوجه عام لكل كائن حي وأن يُبديَ في كل نشاطه أملاً عنيداً في أن يحرز ما في إمكانه تحقيقه من تقدم .

وموقف الإنكار يلغي في الإنسان كل اهتمام بالعالم الخارجي، ولا تبدو له الحياة إلا لعبة هو مجبر على أن يشارك فيها أو رحلة غامضة مليئة بالآلام عبر الزائل نحو مستقر الخلود.

جرت العادة أن نطلق اسم التفاؤلية والتشاؤمية على هذين الموقفين المتعارضين. ولكن هذا التمييز لا يقوم على أساس. حقاً أن موقفنا الجوهري — التأكيد أو الإنكار — متأثر بقسط كبير أو صغير بميل الفرد الطبيعي إلى التفاؤل أو التشاؤم وبمجرى الظروف ما هو سعيد منها وما هو تعيس، ولكنه لا ينجم ببساطة عن هذا الميل أو هذه الظروف. على العكس من ذلك. فلو توخينا الدقة لرأينا أن أحق وأعمق تأكيد للعالم يثبت صحته وسط أسوأ الظروف الخارجية، كما أن أقوى إنكار للعالم يمكن أن يولد ويأخذ دلالته العميقة لدى طبائع هادئة رائقة قد حوبيت بالثروة والحظ.

إن موقف التأكيد وموقف الإنكار كلاهما وضعان ينبغي اكتسابهما دائماً من جديد.

وتأكيد العالم Affirmation du Monde هو أمر طبيعي لأنه يلبي رغبة الحياة الغريزية الموجودة في كل كائن. أما إنكار العالم Négation du Monde فيبدو لنا نحن الأوربيين غير منطقي ومخالفاً للطبيعة لأنه يتناقض مع غريزتنا وحدسنا.

والاختلاف الجوهري بين الموقفين لا علاقة له بالاختلافات العنصرية. والواقع أن آريي الهند يتبنون موقف الإنكار بينما إخوانهم في العرق آريو أوربا يختارون موقف التأكيد. فاختلاف المفهومين عن العالم إنما هو محض اختلاف في الفكر.

وينبغي أن نلاحظ من جهة أخرى أن الفكر الهندي ليس كله معقوداً على إنكار العالم كما أن فكرنا ليس كله معقوداً على تأكيد العالم. ففي الأوبانيشادات Les Upanishads تميز أحياناً بكل وضوح موقف تأكيد كما نجده في العديد من الأعمال الأدبية الهندية الأخرى. فكيف تأتّى أن تأكيد العالم وإنكاره أمكنهما أن يوجدا معاً ويتدخلا في الفكر الهندي حيث موقف الإنكار مع ذلك هو

المسيطر؟. تلك هي المشكلة التي تفرض نفسها.

وكما هو الحال في الفكر الهندي نجد إنكار العالم يجد مكاناً له في الفكر الأوربي في بعض العصور إلى جانب موقف التأكيد. مثال ذلك أنه في العصور الأخيرة من التاريخ القديم فقد الفكر الإغريقي إيمانه في تأكيد العالم الذي كان مع ذلك أساساً في بنائه. فالأفلاطونية الحديثة والغنوصية الإغريقية ـ الشرقية تخليا عن موقف التأكيد ولم تعودا منشغلتين إلا بمشكلة واحدة هي معرفة كيف يمكن للإنسان أن يتحرر من هذا العالم.

هذا الرفض اليائس ظهر في اللحظة التي اعترف فيها الفكر الإغريقي ـ الروماني بأنه لم ينجح في التوفيق بين تأكيده للعالم وبين معرفته للكون Univers وللدراما التي تُمثَّل في تاريخ الإنسانية. فأحداث التاريخ المأساوية ألقت على أناس ذلك العصر عبئاً ثقيلاً ناء به الفكر، وأودى بهم اليأس إلى أن ربطوا أنفسهم بفكرة الإنكار.

ثم أتت المسيحية فوضعت الفكر الأوربي هي الأخرى أمام شيء من إنكار العالم، والواقع أن المسيح اتخذ موقفاً سلبياً من العالم ولم يفكر بأن ملكوت الله يمكن أن يتحقق في العالم الطبيعي، فكان ينتظر أن يزول هذا عما قريب ليحل محله عالم آخر ينتفي فيه كل نقص بمشيئة الله.

ومع ذلك فإن موقف المسيح السلبي كان من طبيعة أخرى غير طبيعة مفكري الهند. فهو لم ينكر العالم المادي من أجل حياة خالصة لا علاقة لها بالمادة وإنما أنكر العالم الرديء الناقص من أجل عالم كامل يسود فيه الخير.

فالصفة الخصوصية لموقفه تتميز بأخلاقيته Éthique التي تتجاوز حدود إنكار العالم. وهو لا يبشر بأخلاق تأملية تهدف إلى الكمال الفردي وإنما بمحبة مندفعة نشيطة للقريب. وبما أن أخلاقيته تحتوي على عنصر نشاط فإن لها صلة ما بتأكيد العالم.

إنني حريص على أن أسوّغ استعمالي لمصطلح أخلاقية Ethique. فمن

المهم أن نميز في الفلسفة بين الأخلاق Morale التي تحتوي على مفاهيم الخير والشر كما هي واردة في التقاليد، وبين أخلاقية Éthiqueالتي هي الأخلاق Moraleوهي تبحث عن أساسها في الفكر.

في نهاية العصور القديمة اتحد الفكر الإغريقي ـــ الشرقي مع الفكر المسيحي في إنكار مشترك للعالم. وحتى نهاية العصور الوسطى بقي الفكر الأوربي تحت التأثير المسيطر لهذا الإنكار. وفي هذه الحقبة وضع الأوربي في المكان الأول من اهتماماته مسألة سلامته دون أن يهتم اهتماماً حقيقياً بتعديل شروط حياته الاجتماعية والإعداد لمستقبل للإنسانية أفضل.

وعلى العكس من ذلك كان عصر النهضة والعصور التي تلته، فقد شاهَدتْ انتصاراً لتأكيد العالم. وانقلاب القيم هذا كان مديناً لنفوذ الفلسفة الرواقية التي تم الكشف عنها، وللإيمان بالتقدم الذي أيقظته الكشوف العلمية الكبرى، وللتأثير الذي مارسته أخلاقية المسيح الداعية إلى محبة الإنسان الفعالة لقريبه على المسيحيين الذين أصبحوا على صلة مباشرة بالانجيل عن طريق حركات الإصلاح الديني.

هذا الموقف المؤكِّد كان من القوة بحيث لم يتبين جانب الإنكار للعالم الذي كان يتضمنه فكر المسيح. فقد اعتبر من المسلمات أن المسيح إنما أراد في تنبئه عن المستقبل أن يقيم مملكة الله على هذه الأرض. وبفضل مبدأ الفعّالية Activitéالتي تضمنته الأخلاقية المسيحية فإنها ـــ على الرغم مما فيها من عناصر الإنكار ـــ استطاعت أن تعقد اتفاقاً مع الفكر الأوربي الحديث الذي يقبل العالم.

يضاف إلى ذلك طلوع القرن السابع عشر، وهو القرن الذي شهد الإصلاحات الاجتماعية الكبيرة التي خرج منها المجتمع المعاصر.

أما لدى المفكرين الأوربيين في عصرنا فإن تأكيد العالم أضاع غالباً صفته الأخلاقية التي كان قد حافظ عليها حتى منتصف القرن التاسع عشر. ومن المدهش أن نشاهد أن هذا التأكيد، بتخليه عن العنصر الأخلاقي Éthique،

أضاع طاقته، وأصبح تأكيد العالم أمراً مشكوكاً فيه لدى الكثير من المفكرين المعاصرين.

والخلاصة أننا نشاهد في الفكر الهندي كما في الفكر الأوربي وجوداً مشتركاً لتأكيد العالم وإنكاره، ففي الفكر الهندي كما في الفكر الأوربي يهيمن موقف التأكيد.

إن الإخلاص لشخص أو قضية يمكن أن ينطوي على مظاهر إنكار للحياة. ولكن الواقع أن التضحية بالذات إنما هي تأكيد للعالم كامل وعميق. والحقيقة أنه لا يوجد إنكار للعالم إلا عندما يكف الإنسان عن الاهتمام بأية مهمة يحققها في هذه الحياة الدنيا ويفقد اهتمامه بأية ظروف وأحوال يجدها في هذا العالم. وما إن يتخلى عن هذه الحالة ولو قليلاً حتى يجد نفسه بوعي منه أو عن غير وعي في جو نفوذ التأكيد.

ويبدو أن مفهوم إنكار العالم مستعص على الإدراك، لأنه لا يستطيع أن يبقى تماماً مخلصاً لنفسه. فهو يجد نفسه دائماً ملزماً على تقديم تنازلات لموقف التأكيد.

ومن الناحية المنطقية لابد لموقف الإنكار أن يطلب من الإنسان (ما إن يصل فيه إلى مرحلة اليقين بأن العدم خير من الوجود) أن يتخلى عن الحياة. على أنه لا يندفع بمطالبه إلى هذا الحد البعيد بل يسوِّغ تسويته للأمر بأن المهم ليس وضع حد للحياة وإنما أن يلغي في الإنسان إرادة الحياة. فإنكار الحياة يصل على هذا الأساس إلى هذه المفارقة: أن يطلب من الإنسان أن يعيش حياةَ تخلٍّ عن الحياة. وما إن يدخل طريق التنازلات حتى يُساق فيها إلى أبعد مما كان يريد. والواقع أنه ما إن يقبل المرء الحياة ولو في أشد حالات إدقاعها حتى يضطر للقيام بالأعمال الضرورية التي تحفظ عليه هذه الحياة. وحتى الناسك الذي يجبر نفسه بأشد قسوة ممكنة على التخلي عن العالم وعن الحياة لا يستطيع أن يتملص من ذلك. فهو يلتقط الجذور والأعناب وينهل من العين المجاورة بل ويغتسل في بعض

الأحيان ، وكما يفعل كل ناسك يحترم نفسه فإنه يقدم الطعام للطيور والظباء رفاقه التقليديين .

وبمقدار ما يقبل المرء القيام بالأعمال اللازمة للإبقاء على الحياة فإنه يصل — بانتقاله من تنازل إلى تنازل — لا إلى التنويه بتحقيقه التخلي عن العالم عن طريق الأعمال وإنما هو يؤكد حريته الداخلية التي اكتسبها تجاه العالم فيقع بذلك في المغالطة المنطقية .

ويبدو موقف الإنكار أشد تعقيداً في مواجهته للمشكلة الأخلاقية .

فالأخلاقية l'Éthique تتطلب من الإنسان في الواقع أن يهتم بالعالم . وهي تحتوي على إلزام بالنشاط (الفعاليّة) Activité . وينجم عن ذلك أنه ما إن يُظهر مفهوم إنكاري للعالم ميولاً أخلاقية حتى يُحمَل على تنازلات لا ينفك يقوم بها حتى ينكر نفسه .

ومن أجل تجنب هذا الانتحار المنطقي يجب على المفهوم الإنكاري أن يقنع بأخلاقية غير نشيطة ويقتصر على أن يبدي ضمن هذا الإطار الضيق مطلبين فحسب ، فيطلب من الإنسان من جهة أن يصلح كيانه الداخلي بالاحتراس من كل بغضاء وأن يُعنى بالرفق وحسن رعاية الآخرين ، وأن يبدي من جهة أخرى هذه النوايا الداخلية بالامتناع عن كل عمل تخريبي أو مضر تجاه الكائنات الحية وأن يتجنب بوجه عام كل عمل عدواني أو مجانب للشفقة . ولكن لا ينبغي عليه أن يطلب من الإنسان محبة فاعلة Agissant .

والأخلاقية التي في مثل هذه السلبية لا يمكنها أن تنسجم مع نفسها إلا ريثما تبلغ أقصى تطورها . وما إن تعي مهمتها الحقيقية حتى تكون مضطرة للاعتراف بأن المحبة الفاعلة لها متطلبات لا يمكن تجنبها . وهكذا فكلما سعى إنكار العالم سعياً حقيقياً لإنشاء أخلاقية له وجد نفسه مقوداً لإنكار طبيعته الخاصة .

إليكم على وجه التحديد ماذا يعني تطور الفكر الهندي . انطلاقاً من إنكاره للعالم يجد نفسه محمولاً بمتطلبات الأخلاق على أن يقدم تنازلات لمصلحة تأكيد العالم تزداد أهميتها شيئاً فشيئاً حتى ينتهي — بوعي منه أو بدون وعي — إلى

التخلي عن موقف الإنكار . وفي خلال التعاريج التي تقوده إلى هذه النتيجة يطرح على نفسه مشاكل وبيّنات لا يتميزها الفكر الغربي النزّاع إلى تأكيد العالم بمثل هذا الوضوح .

نحن مهتمون بالعمل في هذا العالم ، ومن أجل هذا وحده لسنا مشغولين بالروحانية على مستوى الهنود نفسه . بينما موقف الإنكار والسلبية يضع في مركز اهتمامات الإنسان وتأملاته الاهتمام بالكمال الروحي . إن الخير الأسمى الذي يقترحه مفكرو الهند على الكائن الإنساني هو السعي إلى الخشوع الحقيقي والروحانية الحقيقية . ومهما كانت ناقصة بالضرورة هذه المثالية التي تدعو إلى الكمال الداخلي فإنها تحمل لنا معنى خاصاً فيما تطرحه من سؤال أساسي لا نعيره نحن إلا أقل اهتمام .

يضاف إلى ذلك أن الفكر الهندي في ميدان الأخلاقية توصل إلى الاعتراف بمبدأ غالباً ما تجاهله الفكر الأوربي . فقد أدرك مسؤوليات لا تقتصر على أمثالنا فحسب وإنما تشمل الكائنات الحية الأخرى أيضاً ومد إلى ما لا نهاية مجالَ الأخلاق ، بينما كان الفكر الأوربي ولا يزال حتى الآن لا يهتم بهذا الالتزام . واستحالة قصر التزامنا الأخلاقي على أمثالنا من بني الإنسان معروفة عن الفكر الهندي منذ أكثر من ألفي عام .

* * *

بين الفكر الغربي والفكر الهندي يوجد فارق أساسي آخر . ففكر الهند توحيدي صوفي وفكرنا ثنائي عقلي .

في التصوف يسعى الإنسان لكي يصل إلى الوحدة الروحانية مع الكون Univers .

أما المفاهيم الأخرى عن العالم فإنها كلها بطبيعتها ناقصة وغير وافية . فبدلاً من أن تقدم للإنسان حلاً للمسألة الأساسية مسألة وحدته الروحية مع الكون وتنظم ــ انطلاقاً من ذلك ــ سلوكه تجاه نفسه وتجاه العالم ، فإن هذه المفاهيم

الأخرى تكدّس النظريات والمبادىء عن العالم لتفهم الإنسان الدورَ الذي عليه أن يؤديه .

هذه النظريات هي نظريات ثنائية . فهي تجد في أصل الكون عنصرين فاعلين : فمن جهة توجد شخصية إلهية تُعيّن نهاية أخلاقية لتطور العالم ، ومن جهة أخرى توجد قوة مادية ملازمة للكون هي التي تنظم ميكانيكية تطوره . هذا المفهوم الثنائي موجود في أشكال مختلفة . ففي مذهب زرادشت ولدى بني إسرائيل وفي المسيحية يفسر تطور العالم بأنه صراع بين قوة أخلاقية فوق طبيعية Surnaturelle وبين قوة طبيعية غير أخلاقية . وكلما أصبح الفكر أكثر منطقاً سعى إلى ستر هذه الثنائية ولكنها كانت تبقى على الدوام . وحتى فلسفة كانت هي فلسفة ثنائية . فقد استعارت من المسيحية فكرتها عن الخالق الأخلاقي ودمجته ـــ دون أن يربكها التفسير ـــ بالسبب الأول للكون .

إن مفهوم ثنائية العالم هو تفسير للحقيقة غير مقبول . وقد تولد من فكر متأثر بمعتقد أخلاقي .

فكيف تأتّى للفكر الأوربي الحديث ـــ بدلاً من أن يسعى إلى بلوغ التصوف كما حدث للفكر الهندي ـــ أن يكتفي بمفهوم للعالم هو بطبيعته ساذج وبسيط ؟.

السبب في ذلك أن كل أنواع التصوف حتى اليوم إنما تقوم على أساس إنكار العالم ولا تلبي حاجات الأخلاق . والتصوف لم يستطع حتى اليوم أن يدرك الوحدة الروحانية مع الكون إلا على أساس استسلام سلبي من الفرد للكون . وبما أن الكون لا يحتوي في ذاته على مبدأ أخلاقي وأن التصوف يمتنع عن إعارته مثل هذا المبدأ كما تفعل الثنائية فإن التصوف لا يمكنه أن يستنبط من فكرة الوحدة الروحانية مع الكون التزاماً بنشاط أخلاقي .

وضع متناقض : فعندما يبقى الفكر مخلصاً للحقيقة فإنه لا يستطيع أن يسوِّغ تأكيد العالم ، ومع ذلك فإنه عندما يقرر تبني فكرة تأكيد العالم لأنه يشعر

بصدقها بغريزته فإنه يضطر لأن يحل مفهوماً أخلاقياً ثنائياً محل المفهوم الحقيقي للعالم. وبدلاً من أن يقبل بأن الكون ينبثق من سبب أولي غامض فإنه يقبل بمسلّمة وجود خالق أخلاقي ويوافق على تطور أخلاقي للعالم.

بفضل هذا المفهوم الأخلاقي للعالم يستطيع الإنسان أن يشعر بأنه مدعو لخدمة قضية الخير على الأرض.

وطالما بقي الفكر ساذجاً وبسيطاً فإن التفسير الأخلاقي والثنائي للعالم لا يقيم أية صعوبات. وكلما تطور الفكر بدا هذا التفسير غير مطابق للحقائق. كما أن الثنائية ليست مقبولة من الفكر الأوربي كل القبول لأن مذاهب توحيدية صوفية تنتصب في وجهها على الدوام. ففي العصور الوسطى تعرضت السكولاستيكية Scolastique* لهجمات من الصوفية ترجع إلى الأفلاطونية الحديثة. وليست الحلولية** panthéisme التي أقامها جيوردانوبرونو (١٥٤٨ — ١٦٠٠) إلا مظهراً لتصوف توحيدي. وفي فلسفة سبينوزا وفيخته وشيلننغ وهيغل تبدو أيضاً وحدة الروحانية مع الكون. وعلى الرغم من أن فلسفتهم لا تقدم نفسها على أنها تصوف فإنها كذلك من حيث الروح. والهجوم الكبير على الثنائية إنما يتم اليوم على يد الفكر التوحيدي الحديث تحت تأثير العلوم الطبيعية.

وإنه من الأمور التي لا يقوم عليها اعتراض أن الفكر التوحيدي — وهو الوحيد الذي يصمد للحقائق — سيحرز النصر على الثنائية. ولكنه لا يعرف ماذا يفعل بتفوقه. فهو غير قادر على أن يُحل محل المفهوم الأخلاقي للثنائية مفهوماً آخر يمكن أن يعادله في بعض المعايير. فالأخلاقية التوحيدية — مع أنها مستعارة في القسم الأوفى منها من الأخلاقية الثنائية — تشكو من فقر واضح.

والتوحيدية الأوربية لم تدرك بعد أن عليها أن تخلق لنفسها مفهوماً عن العالم

---

* هي المدرسة المتأثرة بتعاليم أرسطو في العصور الوسطى —المترجم—

** الحلولية مذهب يقول بأن الله والطبيعة شيء واحد وأن الكون المادي والإنسان ليسا إلا مظهرين للذات الإلهية —المترجم—

يكون في جوهره تصوفاً ويكون موضوعه مسألة وحدة الإنسان الروحانية مع الكون .

فالثنائية تصمد إذن في أوربا لأنها تمثل مفهوماً عن العالم نبقى مخلصين له بسبب واقعيته وبسبب قيمته الذاتية Intrinséque الكامنة فيه . وهي تقدم للتوحيدية كل التنازلات الممكنة . واللبس الذي يتخبط فيه الفكر الأوربي يأتي من أن الثنائية تعطي لنفسها مظاهر التوحيدية ، بينما هذه بسبب أخلاقيتها ــ تخضع للثنائية وتنجر في فلكها .

من جهة أخرى إن التصوف التوحيدي في الهند مضطر ــ في الحدود التي ينزع فيها إلى تأكيد العالم ــ أن يقدم تنازلات للثنائية . وقد تطور شيئاً فشيئاً من الصوفية البراهمانية التي تقول باستغراق الفرد في المطلق ، إلى التصوف الهندوسي الذي يقول بالاتحاد مع الله عن طريق الحب . فهو مقود إذن لأن يفعل ما كان يتجنبه في الأصل ، أي أن يدرك السبب الأول على أنه شخصية إلهية . والواقع أنه يهجر التوحيد إلى ثنائية الوجود .

إن الطريقة التي يدرك بها الفكر الهندي الحديثُ الإلهَ الأخلاقيَ لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن المفهوم الأوربي .

ورغم هذه التنازلات المقدمة للثنائية فإن الفكر الهندي الحديث يصر على التأكيد بأن كل مفهوم حقيقي للعالم هو مفهوم صوفي . ويبقى ملتزماً بمبدأ أن كل الأفكار التي يتضمنها مفهوم للعالم لابد أن تنجم قطعاً من الطريقة التي يحقق فيها الإنسان وحدته الروحانية مع الكون .

ومن الحق أن نقول إن المفكرين الهنود ليسوا قادرين على تحقيق المثل الأعلى الذي يحددونه لأنفسهم . فتصوفهم غير كاف . ولكنهم على الأقل ــ وهذا واقع أساسي ــ بقوا مخلصين لمفهوم حقيقي ومثالي للعالم (Weltanschauung) .

أما بالنسبة للثنائية فإن مفهوم العالم مبدأ يتلقاه ويقبله كل فرد من الآخرين ولا يعبّر عن ادعاء ــ كما هو شأن التصوف ــ بأنه قناعة ولدتها التجربة الشخصية

المتجددة بدون انقطاع .

وهكذا فإن المرء عندما يتخلى عن المفهوم الحقيقي لإدراك العالم يتعرض لأن يتبنى أمثال هذه المذاهب التي ليس فيها في الحقيقة أية مميزات . وهذا ما يجري في وقتنا الحاضر . فقد عُرضت آراء وقناعات لم تتولد إطلاقاً من التمعن بالإنسان والكون ، ولا تهتم إلا بالإنسان والمجتمع ، واعتُبرت على أنها « مفاهيم عن العالم » ، تماماً كما نطلق اسم « تاريخ العالم » على قصة الحروب الهزيلة التي تجري فوق كرتنا الأرضية القميئة .

ينبغي علينا بكل ثمن أن ندرك بأن مفهوماً حقيقياً للعالم لا يمكن أن يتولد إلا عن تأملات في الإنسان وحيداً أمام نفسه ووحيداً أمام الكون .

إن الغموض وعدم اليقين اللذين يتخبط فيهما الفكر الأوربي لا يتأتيان فقط من الصعوبات التي يجب التغلب عليها وإنما بصورة خاصة من أنه لا يدرك بوضوح مهمته الخاصة في خلق مفهوم جديد للعالم . فينبغي عليه أولاً أن يعرف أن كل المشاكل الجزئية المتعلقة بالحياة الإنسانية إنما تُحل تبعاً لهذه المشكلة الأساسية : كيف سيدخل الإنسان في اتحاد روحاني حقيقي مع النفس الكونية الكلية ؟. وما إن يُطرح هذا الطرح حتى يجد الفكر الأوربي الاتجاه السليم . ولن ينهض من حالته المزرية إلا إذا حدد لنفسه أعلى مثال .

* * *

من المفيد إذن للفكر الأوربي ــ ومن وجهة نظر مزدوجة ــ أن يهتم بالفكر الهندي القائم على مبادىء مختلفة عن مبادئه كل الاختلاف .

فالفكر الأوربي عزم على تأكيد العالم . ولكنه يحتاج إلى العمق لأنه لم يسوّغ سلوكه تجاه فكرة إنكار العالم . ومن جهة أخرى فإن التأكيد الأخلاقي للعالم في الفكر الهندي انتصر بعد معارك طويلة على الإنكار في نهاية المطاف .

إن الفكر الأوربي ينطلق من القناعة بأن مفهوم العالم المبني على التأكيد

الأخلاقي هو المفهوم المقبول الوحيد. بينما الفكر الهندي تسيطر عليه القناعة بأن المفهوم الصوفي للعالم هو وحده المفهوم الكامل. فمهمة الفكر الأوربي إذن هي في إعداد مفهوم أخلاقي قائم على قبول للعالم ويكون صوفياً في الوقت نفسه. ومهمة الفكر الهندي أن يعطي للتصوف مضموناً أخلاقياً مبنياً على تأكيد العالم.

إن المجابهة بين هذين الفكرين تظهر لنا بوضوح أنّ المشكلة الكبرى تكمن في إعداد تصوفِ تأكيدِ أخلاقي للعالم. والفكر لم يتوصل حتى الآن لأن يدمج في مفهوم واحد للعالم ذلك المفهوم الذي هو بطبيعته الأكملُ، وذاك المفهومَ الذي هو بمضمونه الأثمنُ.

٢ً ـــ ظهور إنكار العالم في الفكر الهندي

كيف تأتّى للفكر الهندي أن ينقاد إلى اتخاذ موقف سلبي من العالم ومن الحياة ؟.

إذا كان الفكر الإغريقي في بعض العصور قد نزع إلى إنكار العالم فذلك لأن موقف التأكيد الذي اتخذه خلال عصور وبدا له في البداية طبيعياً ما لبث أن تركه في بلبلة وقلق في نهاية المطاف . فكان لابد له من أن يكتشف أن هذا الموقف لا ينسجم مع الدراما العالمية ومع أحداث التاريخ المأساوية . فبسبب من فقدان الطاقة إذن وبدافع من اليأس ترك الفكر الإغريقي نفسه ينقاد إلى موقف سلبي .

أما في الفكر الهندي فإن الموقف السلبي لم يعتمد قط على مثل هذه التجارب وإنما بدا كأنه تولّد ذاتي . يضاف إلى ذلك أنه لم يدّعِ قط كما فعل الفكر الإغريقي بأنه وحده المقبول . فهو يتحمل موقف التأكيد ويتركه يعيش معه جنباً إلى جنب .

إن آريي الهند فيما قبل التاريخ كما يمكننا أن نفهم من الأناشيد الفيدية كانوا يمارسون حياة متأثرة تأثراً كاملاً بفرح ساذج بالحياة . ففي هذه الأناشيد التي كانت تُتلى في الاحتفالات الدينية كان الشعراء في ذلك العصر يسألون الآلهة ببراءة أن يمنحوا عُبّادَهم ـــ مقابل ما يقدمونه من قرابين ـــ قطعاناً كبيرة من الماشية والنجاحَ في كل مشاريعهم والثروةَ والنصرَ والحياةَ الطويلة . كما كانوا يعبرون عن أملهم ـــ هم مؤلفو النشيد تكريماً للإله ـــ في أن يتلقوا منه الجزاء الذي

يستحقون. «لو كنت مثلك يا إندرايا موزع الثروات لما حُرِمَ قط من يتغنى بمجدي من الأبقار»، هكذا قال واحد منهم.

آريون (في السنسكريتية آريا Ārya وفي الإيرانية آريّا Ariya) تعني السادة، ذلك هو الاسم الذي أطلقه على أنفسهم أولئك الناس من العرق الهندي الإيراني الذين سكنوا الهند وفارس وإيران الشرقية. وعندما غزوا هذه البلاد وجدوا في حوض الهندوس ـــ كما تظهر لنا الكشوف الأثرية الحديثة ـــ حضارة متقدمة بعض التقدم فيها تشابهات مدهشة من الحضارات السومرية والعيلامية وحضارات الرافدين. فإلى أي عرق كانت تنتمي هذه الشعوب التي تمتلك هذه الحضارات السالفة؟. هل كانوا مهاجرين من الجنوب الغربي أو سكاناً أصليين من الدرافيديين أنفسهم السابقين للآرية؟. لا يمكن للمرء أن يعطي رأيه في ذلك بكل وثوق. على أن الدرافيديين الذين كانت لغتهم تختلف عن الهندية الآرية كل الاختلاف كانوا قد وصلوا إلى بعض درجات من الثقافة، وإلى اللغات الدرافيدية تعود بعض التعابير والمصطلحات التي لا تزال مستعملة في الهند الجنوبية كما هو الحال لدى التاميل أو التامول والتيلوغو والمايالام والكاناريين.

إن اللحظة التي بدأ فيها الآريون يستقرون في الهند بعد أن اجتازوا أفغانستان لا يمكن تحديدها بالضبط. يفترضون أن ذلك حدث في نحو من عام ١٥٠٠ ق. م. وقد احتل الغزاة في بادىء الأمر المنطقة المسماة بالبنجاب «أو بلاد الأنهر الخمسة» بالنسبة لروافد الهندوس الخمسة الكبرى التي تنزل من الهملايا في الشمال الغربي من الهند. ثم تقدموا بعد ذلك نحو الجنوب الشرقي إلى حوض الغانج ويامنا. ووصلوا إلى الهند الجنوبية قبل عام ٣٠٠ قبل الميلاد ولكنهم لم يستطيعوا أن يستأصلوا منها ـــ كما فعلوا في الشمال ـــ حضارة السكان السابقين ولا ديانتهم.

تتألف الفيدا Véda «ومعناها المعرفة» من عدة أجزاء تسمى سامبيتا Sambitâ الأول منها هو الريغ ـــ فيدا Rig-Véda (فيدا الأغاني) في عشرة كتب

تضم ألفاً وثمانية وعشرين نشيداً يعود أقدمها إلى أكثر من خمسة عشر قرناً قبل ميلاد المسيح ، والأكثر حداثة منها يعود إلى القرن العاشر تقريباً قبل الميلاد . والآلهة التي تتحدث عنها هي إندرا Indra وفارونا Varuna وآغني إله النار والضياء الذي هو في اللاتينية إيغنيس Ignis .

أما الفيدات الأخرى فهي السامافيدا والياجورفيدا والآثارفافيدا وتبدو أكثر حداثة من الريغ فيدا . وقد وُجدت فيها إلماعات عن وصول الفاتحين الآريين إلى منطقة الغانج بينما لم يرد في أناشيد الريغ فيدا إلا إلماعات عن وصولهم إلى مناطق البنجاب .

ولا تتألف الساما فيدا إلا من ٥٨٥ مقطعاً شعرياً تتعلق بالأنغام Mélodies التي كانت مستعملة في أناشيد التضحيات . وبما أننا لا نعرف حتى الآن تدوينها الموسيقي فإننا ندل عليها بحسب المقطع الشعري المعروف أكثر من غيره .

وتضم الياجورفيدا سلسلة من الرموز المقدسة التي تتعلق بمختلف الاحتفالات (كالأضاحي للهلال الجديد وللبدر التمام والتضحيات لأرواح الموتى والنار والفصول وتضحيات الجسد وتضحيات الحيوانات) .

أما الأثارفافيدا فإنها تشتق اسمها من اسم الكهنة المخصصين منذ أقدم العصور لعبادة النار وهم الأثارفان . وهؤلاء يرتبطون بكهنة النار في الديانة الزرادشتية الذين يسمون أثرافان . وتتألف الأثارفافيدا من تعازيم سحرية وتعاويذ لاشك أن معظمها بالغ القِدم .

في الريغ ــ فيدا على وجه التحديد نجد بذور الفكرة التي سيخرج منها إنكار العالم . ففي الأناشيد الريغ ــ فيدية نجد تلميحاً إلى رجال يعتبرون أعلى من الناس هم الشامانيون والسحرة الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم يوجين . وهم بفضل احتساء الشراب المسمى سوما وبفضل ترويضات تقشفية يعرفون كيف يصلون إلى النشوة أو الوجد Extase . وفي هذه الحالة من الرعدة يعتبرون كائنات ممسوسة من الآلهة ويعتقدون أنهم يتمتعون بقدرات وإمكانات خارقة .

هذا الشعور بالتفوق على العالم الذي يُحسُّ به خلال حالات الوجد ولّدَ مفهوماً هندياً عن العالم . ونحن لا نعرف إلى أي حد كان الشامانيون والسحرة في هذا العصر السحيق يتبنون هذا الموقف السلبي في حياتهم اليومية . شيء واحد مؤكد هو أنهم لم يكونوا يسألون بقية الناس قط أن يمارسوا مثل هذا الموقف . كانوا يعتبرون أن التفوق على العالم يخصهم وحدهم ويحتفظون بكل غيرة بمقدرتهم على الدخول في اتحاد مع الآلهة .

إن كلمة يوجين تشتق من الجذر نفسه الذي تشتق منه الكلمة اللاتينية جونغو ومعناها جمع أو وحدّ (Joindre,Unir) والكلمة الألمانية جوش Joch و (Joug) . فبفضل تركيز فكرهم على أنفسهم وعلى العالم الآخر -Supra-Terrestre إنما تمكن اليوجين من اكتساب القدرة على السقوط في الوجد والقيام بالتجربة الحميمية تجربة الاتحاد مع الإله .

إن المشروب المقدس الذي يسمى سوما كان يستخرج من نسغ أحد النباتات ويرافق تحضيره احتفالات معقدة . «لقد شربنا السوما وأصبحنا خالدين ، لقد وجدنا الآلهة » . هكذا يقول أحد أناشيد الريغ ــ فيدا المخصص للسوما .

وبفضل شعورهم بالتفوق على العالم اتخذ البراهمانيون موقفاً سلبياً من العالم والحياة . ولكنهم ــ وهذا واقع مميز ــ لم يحققوا موقفهم في كل قسوته المنطقية وإنما تركوا لتأكيد العالم بعضاً من مكان . وفي الحقبة الأولى من وجودهم كانوا يقبلون الحياة ويمتلكون منزلاً وأرضاً وينشئون أسرة ويعملون على إنماء ثرواتهم . وفي مقابل التضحيات التي يقدمونها للآخرين كانوا يطلبون هدايا ثمينة من الماشية . وعندما كان هذا أو ذاك من الملوك ينظم مناظرة بين البراهمانيين كانوا ينتظرون منه أن يقدم للفائز جائزة تضم بضع مئات من رؤوس الماشية . ولقد ذهب الملك جاناكا الذي عاش في الفترة ما بين عام ٨٠٠ ــ ٦٠٠ ق . م ذهب في كرمه إلى حد أنه خصص قطعة ذهبية لكل قرن من قرون الأبقار الألف التي رصدها للأكثر حكمة . وقد سأل جاناكا هذا البراهمانيّ الشهيرَ ياجنيا فالكيا عندما قدم إلى

بلاطه عما إذا كان مدفوعاً برغبة النقاش أو بالرغبة في الحصول على رؤوس من الماشية. وأجاب البراهماني: «إنني مدفوع بكلتا الرغبتين أيها الملك العظيم».

تلك هي حياة البراهماني في وسط عائلته وأرضه حتى اللحظة التي ينشىء أولاده لأنفسهم عائلاتهم الخاصة. عند ذلك ينسحب من العالم وينذر نفسه للزهد والتقشف والتأمل وممارسة التركيز الذي بفضله يركز ذهنه في نفسه وفي الكون حتى يصل إلى حالة النشوة أو الوجد Éxtase. وفي بعض الأحيان يختار بنفسه الطريقة التي يريد أن يموت فيها: جوعاً أو حرقاً أو غرقاً.

في البدء ــ بدون شك ــ كان الساحر (الشامان) والكاهن شخصاً واحداً. وكلما كانت عبادة التضحيات تنتشر وتتطور وتتطلب معارف خاصة كانت تظهر الحاجة إلى طبقة كهنوتية.

وبما أن البراهمانيين كهنة فإنهم لا يستطيعون قضاء كل حياتهم في موقف إنكار العالم وإنما ينبغي عليهم أن يفكروا بتخليد جنسهم ليكون لهم ورثة ينقلون إليهم علمهم والأسرار الضرورية لجدوى التضحيات. وطالما ملؤوا وظائفهم الكهنوتية فهم على علاقة مع عالم ما فوق الطبيعة عن طريق «البراهمان» الرمز الطقسي. وعند الشيخوخة يحصلون على الاتحاد مع «ما فوق الطبيعة» Supra-Naturel بممارسة التركيز الذهني فيكتسبون بذلك إمكانية ترك العالم بعد وصولهم إلى المرتبة التي تساويهم بالآلهة.

إن إنكار العالم ليس مرتبطاً إذن في المرحلة الأولى من الفكر الهندي بهذا أو ذاك من مفاهيم العالم. وهو مقتصر على الرجال المتفوقين Sur hommes من سحرة وكهنة الذين يمتلكون امتياز الدخول في اتحاد مع «القدرة La Puissanse» واكتساب قوة فوق طبيعية عن طريق ذلك. فهم وحدهم من يمارسون إنكار العالم، وهذا الإنكار هو امتيازهم، وليس له أية فائدة بالنسبة للإنسان العادي من الناس.

فإنكار العالم كما وُجد لدى هنود العصر الأول هو إذن في أصوله مرتبط

بفكرة سحرية يعود منها إلى عصر ما قبل التاريخ . وهي تعتمد على خبرةِ سَحَرتِهم الذين عرفوا عن طريق بعض الممارسات كيف يمكن التجرد من العالم .

وقد أريد لنا أن نرى في إنكار العالم الذي يمارسه البراهمانيون مفهوماً استعاره الآريون الغزاة من سكان الهند الأصليين في الوقت نفسه الذي كانوا مدينين لهم فيه بالأفكار السحرية الدينية التي نواجهها في الأثارفيدا . فإنكار العالم والممارسات الدينية الذهولية (أي التي تؤدي إلى حالة الذهول أو النشوة أو الوجد Extatiques) كانت إذن في البداية غريبة عن الفكر الآري . ولابد أن الوجود المزدوج في الفكر البراهماني لتأكيد وإنكار العالم إنما هو ناجم عن الغزو الأول لأولى الموجات الآرية التي اخترقت الهند وحاولت أن تفرض مفهوم التأكيد الذي كان مألوفاً لديها . وقد يكون قد قام بين آريي الهند عراك في سبيل سيطرة تأكيد العالم . وهكذا يتفسر ما ورد في الأوبانيشادات من تأكيد ونفي للعالم تمثلا كلاهما على قدم المساواة .

على أن هذه الفرضية لا تقوى على الصمود . فنحن لا نعرف شيئاً عن فكر السكان البدائيين للهند . وليس ثمة ما يبرهن على أن الغزاة الآريين استعاروا منهم إنكار العالم . ومن جهة أخرى فليس الآريون كآريين هم من تبنوا موقف الإنكار من العالم وإنما هم البراهمانيون فحسب .

وليس أكثر من ذلك رجحاناً في الاحتمال أن نعزو مفاهيم سحر الفيدات الديني إلى السكان الأولين . فمثل هذه المفاهيم كانت موجودة في بلاد الفرس في الآفستا مما يظهر أن الأمر يتعلق بأفكار مشتركة بين آريي الزمن القديم الذين لم يكونوا يشكلون يومئذ إلا شعباً واحداً .

وأخيراً نحن لا نجد في الأوبانيشادات ما يسمح لنا بأن نستنتج وجود معركة بين تأكيد العالم وإنكاره ، فهذان المفهومان كانا بكل بساطة يتلازمان .

والخلاصة أن الأقرب إلى طبيعة الأمور أن نقبل أن الآريين كانوا يمارسون كلهم في بادىء الأمر تأكيد العالم حتى توصل البراهمانيون بتأثير شعورهم بالتفوق

على العالم ذلك الشعور الذي أنمته مفاهيمهم الدينية السحرية وتجاربهم الذهولية Extatiques إلى فكرة إنكار العالم . إننا بهذه الصورة وحدها نستطيع أن نفسر كيف أن مفهوم الإنكار لم يكن يمارسه في الزمان الأول إلا البراهمانيون وبصورة أكثر دقةً بعضُ الدوائر فيهم ، بينما كانت غالبية الشعب الكبرى قد بقيت مخلصة لموقفها الطبيعي من تأكيد العالم . فإنكار العالم إذن إنما أتى من فكرٍ كهنوتي نما وتطور إلى جانب الفكر الشعبي .

وقد يبدو تبعاً لبعض المعلومات أن الأفكار المعلنة في الأوبانيشادات لا تدين إلى البراهمانيين وحدهم وإنما أيضاً إلى أعضاء طبقة المحاربين (Kshatriya) .

ولكن من هم البراهمانيون ؟ .

في أساطير الريغ ــ فيدا لم يكونوا قد قاموا بعدُ بأي دور . ولكنهم ظهروا في الأثارفافيدا في العصر الذي بلغ فيه الآريون منطقة الغانج كأعلى موظفي الكهنوت .

وفي العصر نفسه نشأ نظام الطبقات Castes الذي كان لا يزال مجهولاً في أقدم الأناشيد الفيدية . ونميز هنا أربعاً من الطبقات الرئيسية : ١ً ــ البراهمانيون . ٢ً ــ المحاربون (Kshatriyas) . ٣ً ــ الحرفيون والمزارعون (فايشياس Vaiçyas) ٤ً ــ الخدم (شودرا çûdra) . ويشكل « الخارجون عن الطبقات » فئة خاصة ويسمون في الهند باسم (بارياس Parias) . وفي أدنى درجات السلم يوجد الكاندالاس Candâlas المولودون من أم براهمية وأب من الشودرا (الخدم) .

إن ممثلي الطبقات الثلاث الأولى هم آريون ، أما الآخرون فهم من السكان الأصليين .

ويعتبر البراهمانيون أنفسهم أناساً متفوقين Surhommes . والتضحية في نظرهم ليست قرباناً يقدم للآلهة مع العبادة وأعمال الشكر والصلاة بمقدار ما هي عمل سحري يضع تحت تصرفهم القوةَ فوق الطبيعية التي يجب على الآلهة أنفسهم

أن يقدموا لها الطاعة والخضوع . وما يمنحهم هذه القوة هو في اعتقادهم الرمز الطقسي « البراهمان Brahman » تلك الكلمة التي تعني « القدرة الإلهية » . والبراهمانيون Brâhmanas هم أعضاء الطبقة الكهنوتية طالما كانوا يمتلكون هذه القدرة الإلهية .

ونحن نصادف فكرة الرموز السحرية التي تضفي قوة فوق ـــ طبيعية (خارقة) في الريغ ـــ فيدا أيضاً . فعن طريق هذه الرموز والتعازيم يقوم الآلهة أنفسهم وفقاً للمفهوم الهندي بحكم العالم .

« بالغناء أدرك بعض الآلهة النغم الكبير الذي به يُشرِقون الشمس » ، هكذا يقول واحد من الأناشيد الفيدية . وخصوصية البراهمانيين هي ادعاؤهم أنهم يمتلكون قوة من طبيعة قوة الآلهة نفسها . وهم يُقدِّرون مثلاً أن الشمس لا تشرق إذا لم يقدموا في الصباح تضحية النار ، وهم يعتبرون أنفسهم رجالاً ـــ آلهة .

يجب ألا يغيب عن نظرنا هذا الادعاء غير المألوف الذي يقول به قدماء البراهمانيين إذا كنا نريد أن نفهم طبيعة تفكيرهم حق الفهم . لقد كان بإمكان آريي الهند ، كما كان الحال مع آريي فارس ، أن يصنعوا لأنفسهم مفهوماً عن العالم ذا طبيعة تأكيدية وأخلاقية . فديانة الأناشيد الفيدية قائمة على تأكيد العالم وتحتوي على عناصر أخلاقية . وآغني وفارونا وميترا إنما مُثِّلوا على أنهم آلهة أخلاقية . ففارونا هو حامي الحق المقدس وإليه يقدم الناس اعترافاتهم بخطاياهم لينالوا الغفران . يضاف إلى ذلك أنه يوجد في الأناشيد الفيدية ميول توحيدية واضحة ، والآلهة العليا ليست مميزة تماماً بعضها عن بعض وإنما تشكل شخصية واحدة متعددة الجوانب لها أسماء مختلفة .

ولكن التطور من تعدد الآلهة إلى الوحدانية الأخلاقية الذي بدأ يومذاك لم يكتب له النجاح لأن البراهمانيين لم يفعلوا شيئاً لإيصاله إلى نهاية حسنة . فلم يظهر فيهم أي كاهن ـــ نبي يقوم كما فعل زرادشت بتغيير الديانة التقليدية وإصلاحها لكي تلائم المتطلبات الأخلاقية . ولم يظهر البراهمانيون أي اهتمام بتقدم

الديانة الشعبية ولم يهتموا قط بالأخلاق ، وإنما كان كهنوتهم وقدرتهم الكهنوتية لا الدين هما اللذان يشكلان موضوع تأملاتهم . كانت كل جهودهم موجهة لأن ينفذوا أكثر وأكثر إلى سر ما وراء الطبيعة ليكونوا معه على صلة ـــ باعتبارهم كهنة ـــ عن طريق الرموز الطقسية ، وبه يتوحدون في الوجد .

على أن هذه الصوفية السحرية تضم في بذرتها مفهوماً صوفياً حقيقياً عن العالم وتسعى ولو بطريقة بدائية جداً لحل مشكلة الاتحاد الروحاني مع الكون .

في البدء كان البراهمانيون لايزالون مشبعين بفكرة أن سر ما وراء الطبيعة يكمن في الطقس والرموز الطقسية والأساطير . فأخذوا ينقبون في أقسام الفيدا الأربعة ويشرحونها معتمدين في ذلك على علوم الاشتقاقات اللغوية والمجازات والاستعارات الأكثر تعسفاً واعتباطاً ، وكانت تلك بداية الفكر البراهماني الذي تعبنا كثيراً من أجل فهمه .

ثم لاحظوا شيئاً فشيئاً أن مشكلة ما وراء الطبيعة تطرح نفسها بنفسها في المظاهر الطبيعية أيضاً . فإلى جانب أسرار المأثور المقدس شاهدوا وجود الأسرار في الطبيعة . وما جلب انتباههم هو على سبيل المثال العلاقة المتبادلة بين الحياة والتنفس ، وواقع أن النبات مخبأ في البذرة والملح في الماء المالح . وشغلت بالهم أيضاً ظاهرات النوم والأحلام . ومن أجل أن يفسروا مثل هذه الألغاز اليومية قبلوا بأن كل كائن مادي يحتوي على عنصر غير مادي ، وأن العالم المحسوس يرتبط بعالم يتجاوز المحسوس . ولم يعد ما وراء الطبيعة في نظرهم قوة سحرية تفعل في الكائن وإنما عنصر ملازم للكائن بصورة طبيعية . وهكذا تشكل مبدأ أن روح كل شيء هي عنصر خالد غير مادي يأتي من نفس كلية هو جزء منها وإليها يعود .

وقد أطلقوا اسم براهمان على مجموع هذه النفس الكلية مستعملين الكلمة نفسها التي كانوا يطلقونها على الرمز الطقسي ليظهروا بذلك أن ما بدا لهم مهماً دائماً هو أن يعرفوا « القدرة » التي تطلعوا إليها دائماً عن طريق هذا الرمز .

وكلمة براهمان مشتقة من الجذر « بره Brh » ومعناه النزوع للقوة .

وبتأثير من المفاهيم الشعبية تحول البراهمان اللاشخصي إلى براهمان اعتبر كشخصية إلهية. وللدلالة على هذه الشخصية الإلهية لم يستعملوا الصيغة الحيادية (Neutre) براهمان وإنما الصيغة المذكرة براهما. والإله براهما هذا هو الذي تجلى — بحسب الرواية الشعبية — لبوذا من أجل إقناعه بألا يقصر على نفسه معرفة الخلاص بل ينشرها في الناس. ومن المحتمل أن فكرة الإله براهما إنما تشكلت بتأثير من عبادة فيشنوشيفا الهندوسية.

وهم يطلقون على ماوراء الطبيعة أيضاً اسم آتمان. وفي اشتقاق هذه الكلمة التي وقعنا عليها في الريغ — فيدا لا نستطيع أن نصل أبداً إلى تفسير أكيد. ما نعرفه فقط هو أنها تنتمي إلى كلمات تعني التنفس وتدل في الأصل على العنصر غير المادي في الفرد، ولم تستعمل أيضاً للدلالة على العنصر غير المادي في الكون إلا بعد ذلك. وهكذا غدت مرادفة لبراهمان.

إن الاتحاد مع نفس العالم غير المادية إنما هو شيء آخر مختلف عن الاتحاد مع «القدرة» التي اهتم بها في البداية فكر الكهنة البراهمانيين. كما أن الأمر لا يتعلق بالاتحاد مع ما فوق الطبيعة المقصور بلوغه على البراهمانيين واليوجين وإنما باتحاد يهم الإنسان ككائن بشري ويكون له قيمة رئيسية في سلوك حياته، وبذلك يكون التصوف السحري قد غدا مفهوماً صوفياً عن العالم.

ولكن بما أنه يعود إلى الممارسة الصوفية للاتحاد مع ما فوق الطبيعة في هذا الوجد الذي هو التخلي عن العالم، فإن المفهوم البراهماني يتضمن إنكار العالم والحياة.

٣ً ــ مذهب الأوبانيشادات

بلغ الفكر البراهماني كمال تطوره في البراهمانات والابانيشادات* بعد أن وجد أول تعبير عنه في بعض الأناشيد الفيدية الأكثر حداثة التي أثارت مسألة الإله الأعلى ومسألة علاقة تلك الأناشيد بالكون .

والبراهمانات والأوبانيشادات نصوص أثرية تم تأليفها بين عامي ١٠٠٠ ــ ٥٠٠ ق . م وتتضمن تأملات مختلفة عن المعنى السري للطقوس ورموز التضحية والأساطير ، ويضاف إلى ذلك مقاطع موسعة بعض الشيء يحلق فيها الفكر الحر نحو ما وراء الطبيعة .

والبراهمانات سابقة على الأبانيشادات بعيدة عن أن تقدم عرضاً متماسكاً ومنهجياً للمذهب البراهماني عن النفس الكلية . فهذا المذهب لم يظهر فيها إلا في نبذات مطولة بعض الشيء تعود إلى عصور مختلفة ومدارس مختلفة . ولذلك أمكن التحدث عن خواء في أفكار الأوبانيشادات .

البراهمانات (وهي صيغة الجمع الحيادي لغةً) هو اسم أقد م النصوص التي عالجت علم البراهمانيين المتعلق بالبراهمان (الذي هو الرمز الطقسي) . أما كلمة الأوبانيشاد فهي مشتقة من فعل يعني « جلس بالقرب من » ، ويمكن ترجمتها « بالاتصالات الحميمية » . وتضم الأوبانيشادات تعليماً سرياً عما يمكن اعتباره

* هي مجموعة أسفار مفردها أوبانيشاد ويحمل كل منها اسماً خاصاً ــ المترجم ــ

مذهب الفيدا الحقيقي ، أي مذهب الاتحاد مع ما فوق الطبيعة كما ينقله البراهمان إلى تلميذه ومريده .

وتعتبر أسفار الفيدا الأربعة والبراهمانات والأوبانيشادات كشوفاً إلهية ، ولم تنقل إلا سماعاً من جيل إلى جيل عبر عصور طويلة .

إن من المعروف أن كتابة الآريين الهنود المسماة ديفاناياغاري Dévanâgarî مشتقة من أبجدية سامية قديمة تشبه تلك التي نعرفها في النقوش الفينيقية وعلى مسلّة ميزا (ملك مؤاب) التذكارية (تعود إلى نحو عام ٨٩٠ ق . م) . ونحن نجهل الزمن الذي بدأ فيه استعمال الكتابة عند الآريين الهنود ، ومن المحتمل أنهم أخذوها من تجار فينيقيين . وتعتبر أقدم النماذج من هذه الكتابة الأوامر المنقوشة على الصخور والأعمدة الحجرية التي عن طريقها حثَّ الملك البوذي الشهير أسوكا (٢٧٢ ــ ٢٣١ ق . م) رعاياه على التمسك بحياة أخلاقية تقية . فقد أمرهم « باتباع سلوك حسن تجاه العبيد والخدم وتقدير الأشخاص الشرفاء واحترام كل الكائنات الحية والسخاء تجاه البراهمانيين والمتقشفين النساك »

على أن الفيدا والبراهمانات والأوبانيشادات بقيت كلها مدة طويلة يتم تناقلها عن طريق السماع حتى بعد دخول الكتابة . وهي تضم في الواقع علماً مقصوراً على البراهمانيين ولا ينبغي أن يلقن لسواد الشعب ، ويجب الاحتراس من إفشائه حتى ولو أمام ممثلين للطبقات الدنيا . ولم يباشر بكتابة أول نسخ منها إلا بعد عدة قرون من ميلاد المسيح ، فأي جهد عظيم وجب على الذاكرة أن تبذله لتحفظ عن ظهر قلب هذه النصوص التي لا تنتهي ! . وكم من السنين وجب على تلميذ البراهمان أن يقضيها إلى جانب معلمه حتى يستوعبها ! . إن الأوبانيشادات تقدرها باثني عشر عاماً . وعندما كان التلميذ يقوم بتعلمها كان عليه أن يرعى ماشية معلمه ويقوم بوظيفة الخادم في التضحيات .

لغة هذه الكتابات المقدسة هي السنسكريتية ، وهي تمتُّ إلى الإيرانية بصلة قربى وثيقة . وكانت لا تزال تستعمل في القرون الأولى بعد الميلاد . أما الآن

فإن السنسكريتية تؤدي في الهند الدور نفسه الذي كانت تؤديه اللاتينية في أوربا في العصور الوسطى . وكلمة « سنسكريت » معناها اللغة المميزة المهذبة في مقابل كلمة « براكري » التي هي اللغة العامية .

وقد كُشف فكر الأوبانيشادات لأول مرة أمام أوربا عن طريق الأوبينكهات . والأوبينكهات (وهي تحريف لكلمة أوبانيشاد) هي انتقاء لستين قطعة من الأوبانيشادات ترجمت إلى اللغة الفارسية على يد الأمير محمد داراشاكوه عام ١٦٥٦م . وقد حُمل هذا المؤلف إلى أوربا على يد الفرنسي أنكيتيل دوبيرّون
كونفوشيوس ومنسيوس Mencius .
(١٧٣١ — ١٨٠٥) كما حمل معه في الوقت نفسه الأفستا Avestaومائة وثمانين مخطوطة أخرى أتى بها من الهند ونشرها في عامي ١٨٠١ و ١٨٠٢ في باريس ومعها ترجمة لاتينية .

في القرن الثامن عشر كانت أوربا مهتمة بوجه خاص بالفكر الصيني الذي كشف عنه المبشرون منذ فترة وجيزة للجمهور عن طريق ترجمات لأعمال كونفوشيوس ومنسيوس Mencius . وفي مطلع القرن التاسع عشر تحول الاهتمام لفلسفة الهند كما عرفها يومذاك علماء الهنديات الأوائل من الإنكليز من أمثال وارين هاستينغز وشارل ولكنز و وليام جونز و توماس كوليبروك وألكسندر هاملتون . وفي عام ١٨٠٨ أظهر فريدريك شليغيل الذي تابع في باريس دروس هاملتون بين عامي ١٨٠٣ — ١٨٠٤ ، أظهر مؤلفه المثير « اللغة والحكمة عند الهنود » . ونهل شوبنهاور معلوماته عن فكر الهند من الأوبينكهات بوجه خاص . ولكن التقدير الكبير في الدراسة العلمية للنصوص الفيدية إنما يعود إلى أوجين بورنوف المستشرق الفرنسي اللامع من منتصف القرن التاسع عشر .

إن السر الأكبر الذي يعلّمه البراهمانيون هو إذن أن نفوس الكائنات وكل الأشياء متطابقة مع النفس الكلية . وبموجب هذا التصوف يتعلق كل ما هو روحاني بالنفس الكلية . وبما أن النفس الكلية موجودة في كل كائن فإن الإنسان يجد نفسه في كل كائن أيضاً ، في الكائن النباتي كما في الكائن الإلهي . وذلك هو

معنى العبارة الشهيرة «تات تفام آسي Tat Tvam Asi» ومعناها «هذا هو أنت» التي وردت في الأوبانيشادات.

وإليكم فيما يلي مقاطع من الأوبانيشادات تتعلق بمذهب النفس الكلية وعلاقاتها مع النفوس الفردية:

«في الحقيقة إن المبدأ الذي تولد منه الكائنات وبه تعيش ما إن ولدت وإليه تعود عندما تموت، ينبغي عليك أن تسعى لمعرفته: إنه البراهمان». «إن نفس المخلوقات واحدة ولكنها موجودة في كل مخلوق. إنها في الوقت نفسه وحدة وتعدد كما هو شأن القمر عندما ينعكس فوق المياه». — «إن البراهمان يُستخدم مسكناً لكل الكائنات، وهو يسكن في كل الكائنات». — «إليك الحقيقة. كما أن النار الحارة تنبعث منها آلاف الشرارات الشبيهة بها كذلك يولد من الكائن الذي لا يتغير كل أنواع الكائنات التي تعود إليه». — «كل من يرى نفسه في كل الكائنات ويرى كل الكائنات في نفسه يغدو بذلك مع البراهمان الأعلى». — «البراهمان الأعلى، نفس كل شيء، مبدأ الكون، الأكثر دقة من أدق الأشياء، الكائن السرمدي، أنت هو، أنت هو (تات تفام آسي)».

في نوم عميق— كما يعلِّم البراهمانيون— تنفصل النفس لبرهة عن الجسد وتتحد بالبراهمان.

وفي الحلم تظهر حريتها تجاه الجسد متحركة في عالم محسوس يختلف عن العالم الذي يعيش في العادة فيه. فالبراهمانيون ينظرون إذن إلى النوم، هذه الحالة الغامضة، على أنه موت عابر.

بذلك يكون التصوف البراهماني في موضوع الاتحاد مع الكون مختلفاً اختلافاً أساسياً مع التصوف الأوربي. فالإنسان بالنسبة للأوربيين يستسلم بتواضع للّامتناهي السرمدي ويستغرق فيه، أما بالنسبة للبراهماني فإنه يعي بكل فخار أنه يحمل في كيانه الشخصي جزءاً من الكائن السرمدي.

إلى جانب الإنسان البراهماني المتفوق Surhomme يبدو إنسان نيتشه

كصورة هزيلة . فالإنسان البراهماني المتفوق يسيطر على الكون ، بينما إنسان نيتشه لا يرتفع فوق المجتمع الإنساني .

بحسب مذهب التصوف البراهماني : مادامت النفس متحررة من العالم المحسوس فإن على الإنسان أثناء حياته أن يدير ظهره لكل ما هو أرضي وأن يوجه اهتمامه إلى العالم الروحاني . وتقول حكمة من الأوبانيشادات : كإنسان اقتيد خارج بلده وعيناه معصوبتان ثم ترك فوق أرض أجنبية ضارباً من قرية إلى قرية وهو يبحث بدون راحة عن طريق وطنه كذلك ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان في هذا العالم .

« عندما تختفي كل الرغبات التي تسكن في قلبه يصبح الإنسان خالداً ، وفي هذه الحياة الدنيا يتصل بالبراهمان ويصبح جسده بالنسبة له بعد ذلك كجلد يتخلى عنه الثعبان فوق منملة . »

وفي واحد من أقوال البراهمانات المأثورة وجدت هذه الفكرة بأن عالم السموات مفتوح ليس أمام من يقدم الأضاحي للآلهة وإنما أمام من يضحي لها بنفسه فحسب .

إن المفهوم العام عن العالم الذي ينجم عن المذهب البراهماني القائل بالاتحاد مع النفس الكلية إنما يتضمن إذن إنكاراً للعالم . وهذا الموقف السلبي ليس امتيازاً للبراهمانيين واليوجيين . ففكرة أنهم وحدهم من يستطيعون الاتحاد مع براهمان حلت محلها الآن هذه الفكرة الأخرى من أن كل نفس إنسانية بل حتى نفس كل مخلوق يمكن أن تدعي لنفسها ذلك . وهكذا فإن إنكار العالم يفرض نفسه على كل إنسان .

كذلك وجد في الأوبانيشادات مجموعة من المقاطع تقدم وتمجد التخلي الكلي عن العالم على أنه السلوك الوحيد الحكيم . وأحد ممثلي هذا الاتجاه ــ كما تنبئنا بذلك البرهادــ آرانياكا أوبانيشادــ هو الحكيم البراهماني الكبير ياجينا فالكيا ، فهو يعتقد أن البراهمانيين الحقيقيين ليسوا من يهتمون بالذرية واكتساب المال وإنما

من يهتمون بأن يصبحوا واحداً مع النفس الكلية والذين يتخلون من أجل ذلك عن كل شيء ليصبحوا شحاذين متشردين، وتلك هي الحياة التي اختارها لنفسه. وقبل أن يترك منزله وزع ما يملكه بين زوجتيه ميتريي Maitreyî وكاتانياني. وقد سألته ميتريي بهذه المناسبة أن يعلّمها ما هو خالد لأن معرفة الخالد وحدها هي الثروة ذات القيمة الدائمة.

من أجل الاتحاد مع البراهمان لا يكفي التخلي عن الزائل وإنما ينبغي أن يركز المرء فكره على العالم الروحاني. وقد وجدت في الأوبانيشادات تعليمات مفصلة عن طريقة الوصول إلى هذا التركيز وهذا الاستغراق في السرمدي. ويلعب تكرار المقطع المقدس أوم إي Om Y خصوصاً دوراً كبيراً في هذا الموضوع. والغاية من هذه اليوغا Yoga (التأمل الساكن في المطلق) هي القيام بتجربة نفسية للاتحاد مع الكائن المطلق.

والواقع أنه لا يجب علينا أن ننسى أن المذهب البراهماني لا يعني أنه يكفي تأمل عقلاني محض للاتحاد مع البراهمان. حقاً توجد في الأوبانيشادات مقاطع كثيرة يمكن أن تفهم على هذه الصورة، ولكن فكر البراهمانيين الحقيقي هو أن الإنسان يتحد مع البراهمان ليس عن طريق معرفة الحقيقة وحدها وإنما عن طريق ممارسة الانفصال عن العالم وتحقيق الاتحاد مع النفس الكلية في الوصول إلى الوجد.

إن المذهب البراهماني حقيقة لا يكفي فهمها وإنما يجب تبنيها عن طريق التجربة.

على الرغم من أن الأوبانيشادات تضم مجموعة من المقاطع التي تلح على التخلي الكامل عن العالم بمقتضى مذهب الاتحاد مع البراهمان فإن البراهمانية كما هي وكما رأيناها فيما مضى لا تمارس هذه المثالية المطلقة. فهي تترك لتأكيد العالم مكاناً إلى جانب إنكاره، ولديها الشجاعة لئلا تكون منطقية مع نفسها وألا تستخلص كل النتائج العملية من الحقيقة التي توصلت إليها. والبراهمانية

توفق بين إنكار العالم وبين شيء من تأكيده عندما تطلب من أفراد طبقتها أن يقضوا النصف الأول من حياتهم بقبول العالم والنصف الثاني برفضه.

على أن معلوماتنا قليلة عن المناقشات التي دارت في داخل البراهمانية في عصر الأوبانيشادات بين تأكيد العالم وإنكاره وعن تشكل فكرة الحياة الكهنوتية التي اعتبرت حلاً لهذا التضاد. ولم تكن الأوبانيشادات القديمة قد فصلت بعد في مذهب دقيق بين مختلف مراحل الحياة (أشراما Âçrama).

بحسب الكاثاشروتي ــ أوبانيشاد (٣، ١١) يكون واجب البراهماني ــ ما إن يكف عن ملء وظائفه الكهنوتية ــ إما أن «يذهب في الرحلة الكبرى» ملتجئاً إلى النار أو الماء أو الجوع، أو أن يتبنى حياة الناسك المتشرد.

ولأول مرة يشير مقطع من الجابالا ــ أوبانيشاد إلى تتابع المراحل الأربع لحياة البراهماني على أنه قاعدة راسخة: التلقين على يد معلم ــ حياة رب أسرة ــ الانسحاب إلى الغابة ــ التخلي الكامل.

في أثناء المرحلة الثالثة من حياته ــ أي خلال مرحلة الانسحاب ــ يبقى البراهماني على علاقة مع عائلته حتى ليستطيع أن يحتفظ بزوجته إلى جانبه على الرغم من أن الحياة الزوجية تكون قد انقطعت بالفعل.

ويفقد الناسك شيئاً فشيئاً احتكاكه بالعالم، ولا يحدث له إلا في المرحلة الأخيرة من حياته أن يعيش في وحدة كاملة وتقشف كلي.

وما يمنع البراهمانيين من الارتباط بإنكار جذري للعالم كما يتطلب مذهبُ الاتحاد مع البراهمان الذي تعلّمه الأوبانيشادات هو القناعة بأن حياتهم الكهنوتية وبقاء سلالة للكهنة هما أمران لازبان. وقد توصلوا من ذلك إلى اعتبار أن الواجبات الملقاة على عاتقهم نتيجة انتمائهم للطبقة يجب أن تُنجز قبل أن يستسلموا لإنكار العالم.

يضاف إلى ذلك أن متطلبات عبادة أرواح الموتى تمنعهم من ممارسة التخلي الكامل. فهم لا يستطيعون ألا يكونوا مخلصين لأجدادهم ولا يريدون ألا يكون لهم أحفاد

يتابعون تقديم القرابين لأرواح جدود العائلة هؤلاء. فالتقاليد الدينية إذن هي التي لا تسمح لهم بأن يحققوا انفصالهم الكامل الذي يقودهم إليه منطقياً مفهوم البراهمان. حقاً يوجد براهمانيون حلوا النزاع بأن اختاروا التخلي المطلق، ولكن الطبقة في مجموعها لم تستطع ذلك، فهي مضطرة لأن تبحث عن تسوية تؤمن استمرار القرابين التي تقدم للآلهة وأرواح الجدود.

من المحتمل أن يكون في سالف الزمان قد وُجدت عادة مفادها أن البراهمانيين عند اقترابهم من الشيخوخة كانوا يتوقفون عن نشاطهم الكهنوتي وأنهم في انتظار الموت يتخلون عن العالم فيظهرون بذلك تفوقهم عليه واتحادهم بالبراهمان. والتصوف السحري القديم الذي يقود إلى اتحاد مع «القدرة» يمكن أن يكون كافياً لتفسير مثل هذا الموقف. وفي هذه الحالة يمكن أن تكون مثالية الحياة البراهمانية حيث إنكار العالم يلي ممارسة تأكيده قد نجمت ليس عن جدل بين تأكيد العالم وإنكاره جرى في عصر الأوبانيشادات وإنما كانت تعتمد على تقليد سابق الوجود. وإذا كانت هذه الفرضية صحيحة فإن التقليد سيساهم هو أيضاً في منع البراهمانيين من استخلاص نتائج متشددة من مذهب الاتحاد مع البراهمان كما تطور أمرُه في الأوبانيشادات.

ومن الملاحظ أن البراهمانيين لا يهتمون إلا بهدفهم الخاص من الحياة. فالأوبانيشادات لم تتصدَّ بعمق بعدُ لمسألة معرفة كيف يتصرف رجال بقية الطبقات ـــ ذلك لأن النساء لا يدخلن في الحسبان ـــ أمام مشكلة تأكيد العالم ونفيه. ومع ذلك فإن تصوف الاتحاد مع البراهمان كما علَّمته الأوبانيشادات لا يتطلع فقط إلى البراهمانيين وإنما لكل كائن إنساني.

وربما كان من الواجب علينا أن نفهم كلمة ياجينا فالكيا الشهيرة التي تمس البراهماني الحقيقي في هذا المعنى الذي يذهب إلى أنه حتى الناس الذين لا ينتمون إلى طبقة البراهمانيين يمكنهم أن يصبحوا براهمانيين في الروح إذا سعوا وراء السرمدي وتخلوا عن هذا العالم. ومع ذلك لا يبدو لنا في الأوبانيشادات أن

أفراد الطبقات الأخرى الذين يمارسون الانفصال عن العالم بفضل مذهب الاتحاد مع البراهمان كانوا كثيرين .

وينبغي علينا من جهة أخرى أن نسجّل أن التصوف البراهماني في الاتحاد مع البراهمان لم يؤد إلى حركة كبيرة في سياق التخلي عن العالم . فهجمة إنكار العالم لم تبدأ إلا مع الجاينية Ijīnisme والبوذية ، وبذلك لا تكون نقطة انطلاقها في تصوف الاتحاد مع البراهمان وإنما في التناسخ والتقمص . فعندما بدأت فكرة التناسخ باجتذاب اهتمام الجماهير واستولى على قلوبهم القلق من توالي ولاداتهم ، عند ذلك فقط انطلقت حركة التخلي الكبرى واستمرت خلال قرون . وظن الناس أنهم لن يستطيعوا الإفلات من التناسخات إلا بالتخلص من العالم ومن إرادة الحياة .

في مذهب التناسخ يفرض إنكار العالم والحياة نفسه بقوة أخرى غير مألوفة في التصوف البراهماني الهادف إلى الاتحاد مع البراهمان . فهو هنا مسوَّغ ومدفوع بفكرة الخلاص . اما في التصوف البراهماني فالأمر لا يتعلق بالخلاص من العالم بقدر ما يتعلق بشعور الارتفاع فوقه بالاتحاد مع البراهمان .

من واقع خلق هدف للحياة يوفق بين تأكيد العالم ونفيه شكلت البراهمانية سداً في وجه أمواج إنكار العالم المندفعة التي تدعو إليها الجاينية والبوذية . والمقاومة التي أبداها البراهمانيون في وجه كل هجمات الإنكار الجذري للعالم باحترامهم مؤسسات الزواج والعائلة كان لها أهمية رئيسية في تاريخ الفكر الهندي .

أما الأخلاق فإن التصوف البراهماني لم يكن يهتم بها مطلقاً وإنما وضع نفسه فوقها .

وقد تجرأ البراهمانيون على الاعتراف بأنه لا يمكن للمرء أن يستخلص أية أخلاقية من التفكير بطبيعة الكون . وهم لا يعزون لمبدأ الكون فوق الطبيعي أية صفة أخلاقية . وقد سمح لهم ذلك بأن يبقوا موحدين بشكل دقيق ، ولكن ذلك أجبرهم على إدراك الاتحاد مع السرمدي على أنه عمل روحاني لا علاقة له بالأخلاق .

أن يتخلص المرء من العالم معناه بالنسبة للبراهمانيين أن يتخلى عن كل نشاط صالحاً كان أم طالحاً ، وكانوا يعلنون هذا المبدأ بدون قيد ولا شرط .

ونقرأ في إحدى الأوبانيشادات «إن الخالد ليس لديه خوف مما ارتكبه من شر ولا أمل فيما فعله من خير . فلا الخير ولا الشر يتحكمان به وإنما هو الذي يسيطر عليهما كليهما . لا شيء مما فعله ، لا شيء مما أهمل عمله يمكن أن يكون له أهمية لديه » .

وهذا يعني أن البراهمانيين في عصر الأوبانيشادات لم يكونوا يقومون بأية محاولة كي يعطوا لتخليهم عن العالم واتحادهم بالبراهمان أي معنى أخلاقي . ومع ذلك كان من السهل جداً أن يؤول مذهب التات تفام آسي (هذا هو أنت) بحيث يأخذ معنى أخلاقياً ، ولكن البراهمانيين لم يفعلوا ذلك . كانوا يعلّمون أن الإنسان ينبغي عليه أن يجد نفسه في كل الكائنات ، ولكنهم لم يكونوا يربطون بهذا المبدأ إلا معنى واحداً هو أن كل الكائنات تشارك في النفس الكلية ذاتها .

ولم يكونوا يتطلبون من الإنسان إلا أن يظهر لبقية الكائنات تعاطفاً بسبب هذا التطابق معها وأن يبدو شفوقاً تجاهها . ولم يكن الأمر بالابتعاد عن العنف (Ahimsâ) قد لعب بعدُ دوراً في الأوبانيشادات على الرغم من أن بعض المقاطع النادرة فيها قد ألمعت إليه .

وعندما يعلن البراهمانيون معارضتهم للتضحيات فلأنهم يعتبرونها لا فائدة منها وليس لأنهم يعارضون مبدأ القتل .

على أننا ينبغي أن نلاحظ أن البراهمانيين لم يدّعوا قط أن على الإنسان ألا يكون مبالياً في اجتراحه الخير أو الشر . فمذهبهم « وراء الخير والشر » يختلف تماماً عن مذهب الغنوصية أو مذهب نيتشه . فما ينادون به ليس « عملاً من وراء الخير والشر » وإنما « كف عن العمل » . وحقُّ ألا يهتم المرء بالخير والشر ليس في نظرهم إلا وقفاً على الإنسان الذي يتخلى عن العالم ويتوقف عن كل نشاط من أجل الوصول إلى الاتحاد مع البراهمان . ومن هنا يتحرر من الالتزام بفعل الخير كما أن

فعل الشر لا يدخل عنده في الحسبان . وهو لا يتوصل إلى الاتحاد مع البراهمان إلا بالمعرفة والتخلي عن العالم والتركيز الذهني .

وفي مقابل ذلك ينبغي على المرء الذي يعيش حياته العادية أن يتمسك في سلوكه بالمفاهيم التقليدية للخير والشر . ونجد أيضاً في الأوبانيشادات ـــ إلى جانب التصريحات التي تؤكد الصفة فوق ـــ الأخلاقية لمذهب الاتحاد مع البراهمان ـــ تعاليم أخرى تحافظ على الحقوق الأخلاقية الشائعة . والأمر يتعلق هنا بطبيعة الحال وقبل كل شيء بالأوامر والنواهي الصالحة لأولئك البراهمانيين الذين لايزالون يمارسون بعدُ حياتهم النشيطة . فقد أُمروا بقول الحق ، وأن يقوموا بواجبات طبقتهم ، وأن ينصرفوا إلى دراسة الفيدا ، وأن يؤمنوا لأنفسهم الذرية والنسل ، وأن يسهروا على أرزاقهم ، وأن يحترموا الآلهة ويكرموها ويحترموا أرواح الجدود والأبوين والضيوف ، وأن يسيطروا على أهوائهم . وتفرض العفة فرضاً لازباً على البراهماني العزب . وتعتبر الأعمال التالية من الخطايا الخطيرة بوجه خاص : السرقة ، وإدمان الخمر ، والزنا بامرأة المعلم ، وقتل أحد البراهمانيين .

وبقيت الشفقة وحب القريب غريبين على هذه الأخلاق التي تعقد ـــ على العكس من ذلك ـــ أكبر أهمية على الصدق .

في كل مكان من العالم كان أول ظفر كبير للأخلاق هو الأهمية التي أعطيت للصدق . فليس بالاعتراف بهذه أو تلك من واجبات الطيبة والتصرف الحسن تجاه قريبه مر الإنسان من الأخلاق البدائية إلى أخلاق أرفع مستوى وإنما عندما تخلى عن الكذب والخداع والتحايل . وقد وضع البراهمانيون دائماً واجب قول الحقيقة في المقام الأول .

تروي واحدة من الأوبانيشادات أن الفتى مثُل أمام أحد البراهمانيين وطلب منه أن يتخذه تلميذاً له . وبدأ المعلم بالاستعلام عما إذا كان من أرومة براهمانية أصيلة . واعترف الفتى أنه ابن لخادمة كانت صغيرة جداً عندما ولدته ولم تستطع أن تقول له حتى اسم أبيه . « لا يمكن أن يكون بمثل هذا الصدق إلا براهماني » ،

هكذا قال المعلم وقبله فوراً تلميذاً لديه .

والبراهمانيون لا يكتفون بتعليم الصدق وإنما يمارسونه . وعندما يقودهم فكرهم إلى تأملات تناقض أحكامهم السابقة أو مصالحهم لا يتوقفون . ومع أن دخولهم في علاقة مع ما فوق الطبيعة يعتبر امتيازاً لمنبتهم وطبقتهم فقد حدث للأوبانيشادات مع ذلك أن اعتبرت كل كائن بشري قادراً على ادعاء ذلك . ومع أنهم يمارسون مهام مقدمي الذبائح والقرابين فإنهم يعترفون بأن التضحية ليس لها إلا أهمية نسبية وأن المهم هو الحصول على المعرفة الحقيقية .

إن البراهمانيين يحققون شيئاً عظيماً ونادراً في هذا العالم ، فهم كهنة يكنون احتراماً مطلقاً للحقيقة . والصدق إنما هو زهرة رائعة تتفتح في لوحة مفهومهم المتجمد عن العالم . ومهما كانت أخلاقيتهم غير كافية فإنها تتمتع بنبالة حقيقية .

احترام الحقيقة في نظرهم يتضمن احتراماً للحق .

في البرهاد ـــ أرانياكا ـــ أوبانيشاد التي هي إحدى الأوبانيشادات الأكثر تقدماً يقرأ المرء : « إن الحق (دارما Dharma) هو سيد الأسياد ، وليس ما هو أعلى من الحق ، وعن طريق الحق يتغلب الضعيف على القوي كما لو أنه يعتمد على الملك . والحق هو الحقيقة » .

إلى جانب ذلك يطالب البراهمانيون أفراد طبقتهم أن ينجزوا إنجازاً كاملاً واجباتهم الخاصة المتعلقة بهذه الطبقة . وبمراعاة هذه الواجبات ـــ التي هي مقدسة من وجهة نظر البراهمانيين ـــ يصبح محدوداً مبدأ « عدم النشاط Non-Acivité » المنبثق عن إنكار العالم . وعن طريق إطاعة هذه الواجبات يمارس البراهمانيون حياتهم العادية حتى مطلع شيخوختهم ويحتفلون بالقداس باعتبارهم كهنة وهم يعلمون منذ شبابهم أن المرء لا يصل إلى الاتحاد مع البراهمان إلا بتخليه عن العالم .

وعندما يغض البراهمانيون النظر عن مبدأ « عدم النشاط » فإنهم يعتبرون النشاط الذي تتطلبه واجبات الطبقة نوعاً من الضرورة التي يمليها النظام الأعلى ، ولذلك فإنهم يعترفون بأن مبدأ إنكار العالم لا يمكن أن يصان ويمارس بدون تنازل

هام لمصلحة تأكيد العالم .

في الأوبانيشادات يرد أيضاً مذهب التناسخ (Samâra) الذي يشار إليه كذلك تحت اسم «هجرة النفوس» . فأية علاقات تربط بينه وبين التصوف البراهماني الذي يقول بالاتحاد مع النفس الكلية ؟. هل هو حقاً جزء منه أو أن له بعض الاستقلال عنه ؟

إنه مستقل .

فمذهب التناسخ لم يكن قد وُجد بعدُ في أناشيد الريغ ــ فيدا . ففي ذلك العصر القديم كانوا يغذون الأمل في أن الأموات إنما يدخلون في عالم الآلهة ، ولم يكونوا يقيمون وزناً لأعمالهم الصالحة بمقدار ما يقيمونه لما سيقدمونه لهم من أضاحي كثيرة ومجدية . أما مصير أولئك الذين لا يصلون إلى هذه السعادة فلا يشار إليه إلا بإلماعات غامضة .

في البراهمانات يثار موضوع موت ثان يستطيع المنعمون ممن وصلوا إلى هذه السعادة أن يتعرضوا له بعد ردح من الزمان . ولكن النصوص تتركنا على جهل بطبيعة هذا الموت الثاني والعلاقات الموجودة بين مفهوم هذه الحياة المقبلة ومذهب التناسخ .

إن مذهب التناسخ يرتبط في الأصل بأسطورة تروي توجه الأموات نحو مسكن سماوي . فالنفوس القادمة من الأرض لتذهب إلى السماء تمر بموجب هذه الأسطورة بالقمر وتقيم فيه . فبعضها يتابع سيره بعد بعض الوقت نحو السماء وبعضها يعود مرة أخرى إلى الأرض مع الأمطار . ويمتلىء القمر بوصول هذه النفوس ، وعند مغادرتها يتناقص . ففي هذه الأسطورة يظهر مذهب التناسخ في صورته الأولى .

« كل أولئك الذين يغادرون هذه الأرض يذهبون إلى القمر . فنفوسهم تملأ البدر ، والهلال المتناقص يجعلهم يولدون من جديد . إن القمر باب السماء . وعندما يعرف المرء كيف يرد عليه يتركهم تمرون . ومن لا يعرف الجواب يحيله إلى

ماء ويعيده مطراً إلى الأرض. وهناك يولد من جديد في صورة دودة أو سونة أو سمكة أو طير أو أسد أو خنزير بري أو ابن آوى أو نمر أو إنسان أو أي مخلوق آخر بحسب ما قدمت يداه وبحسب ما يملكه من معرفة... والحقيقة أنكم عندما تصلون إلى القمر يسألكم: «من أنت؟»، عند ذلك يجب أن تجيبوا: «أنا أنت». وكل من يقدم هذا الجواب يتركه القمر يمر»[1]

من الواضح أن الأسطورة في نصها الأصلي تعني ببساطة أن القمر يسمح بالمرور في طريق السماء لأولئك الذين قاموا بالأعمال الصالحة الضرورية وقدموا الأضاحي المطلوبة. أما أن القمر لا يسمح بالمرور إلا لذاك الذي يعرف فوراً أن يجيبه طبقاً لمبدأ التات ـ تفام ـ آسي Tat Tvam Asi فذلك إنما يشكل نصاً ثانوياً دمج فيه البراهمانيون مذهب الاتحاد مع البراهمان بالمعرفة السامية.

بحسب الأسطورة الأصلية لا يصل الأموات كلهم إلى القمر، وإنما يصل منهم فقط أولئك الذين نذروا إما للسعادة الأبدية أو للتقمص في جسد إنساني. هذا على الأقل ما يمكن استنتاجه من المقطعين الواردين في الأوبانيشادين: برهاد ـ أرانيا كا ـ أوبانيشاد ٦، وشاندوجيا ـ أوبانيشاد ٥.

بموجب هذين النصين: الرجال الذين ينبغي أنْ يولدوا مرة ثانية في صورة حيوانية إنما يتم تناسخهم مباشرة بعد الموت، إما فوراً أو بعد إقامتهم في مكان تكفير واستغفار. وينقص النصوصَ الدقةُ في هذا الموضوع. والقمر في الأصل لا يعتبر إلا مكان إقامة لسعادة مؤقتة.

إن مذهب التناسخ يشابه المذهب البراهماني من حيث أن هذا يعلّم أن نفوس البشر والحيوانات والنباتات إنما هي من الجوهر ذاته.

وقد دعم بعضهم فكرة أن الأسطورة القمرية التي يعود إليها مذهب

---

(١) كاوسيتالي ـ أوبانيشاد ١، كما ورد موضوع إقامة النفوس في القمر في البرهاد ـ أرانيا كا ـ أوبانيشاد ٦، والشاندوجيا ـ أوبانيشاد ٥

التناسخ لم تكن في أصولها آرية وإنما ترجع إلى المفاهيم الدينية للسكان البدائيين السابقين للآرية الذين قد يكون الآريون قد استعادوها منهم . ولم يكن في المستطاع إثبات هذا الادعاء ، ومع ذلك يمكن القول إنه لم يكن ثمة أي أثر لهذه الأسطورة القمرية في الأناشيد الفيدية وإنها تبدو غريبة على تصوف الاتحاد مع البراهمان .

ومع ذلك فإن المرء قلما يلاحظ أن مذهب التاسخ يختلف عن التصوف البراهماني ، رغم أنه يختلف عنه في مسألة علاقات النفس الفردية مع المادة ومع النفس الكلية .

فبحسب المذهب البراهماني كل الأنفس الفردية ، بعد وجودها في العالم المادي ، تعود عوداً يكاد أن يكون آلياً إلى النفس الكلية . وكل تخل عن الحياة الجسدية يمثل للنفس الفردية عَوْداً نهائياً إلى النفس الكلية . وكل بداية لحياة جسدية تفهم على أنها تجلٍ جديدٌ للروحاني في جسد مادي . فالبراهمائيون يقبلون إذن حدوثَ تدفق دائم من الروحاني إلى المادي ثم عَوْدٍ مستمر من المادي إلى النفس الكلية . وقد عبروا عن مفهومهم هذا بكل وضوح في الصورة التي سبق أن أشرنا إليها وهي صورة نار تنبثق منها شرارات ما تلبث أن تسقط فيها مرة أخرى .

وتبعاً للمذهب البراهماني كل نفس موجودة في العالم المادي هي نفس جديدة ، وهي لا تقيم فيه إلا مرة واحدة ثم تعود عوداً طبيعياً إلى النفس الكلية دون أن تكون بحاجة من أجل ذلك لأية معرفة مكتسبة ولا لأية جدارة وتعود كذلك إلى النفس الكلية نفوس الحيوانات والنباتات تماماً كما تعود نفس البراهماني الذي توصل إلى المعرفة العليا والذي مارس التقشف والتركيز الذهني بأقصى حمية وورع . فلا التقشفُ ولا التركيز الذهني ولا التأملات ولا المعرفة هي ما تحتاج إليه نفسه للعودة إلى النفس الكلية . امتيازه الوحيد أنه أخذ عن طريق هذه الأمور علماً بالسعادة التي تنتظره وتمتع بها منذ وجوده في هذه الحياة ناقلاً حياته الأرضية إلى حالة من التحرر تجاه العالم المادي في انتظارٍ مستمر لاتحاد نفسه مع نفس الكون .

حقاً إن بعض نصوص الأوبانيشادات تترك المرء يظن أن المعرفة والتقشف والتخلي عن العالم هي وحدها التي تسمح بالوصول إلى الاتحاد مع النفس الكلية وإلى الخلود الذي يتضمنه هذا الاتحاد، ولكن هذه المقاطع لا تطرح للبحث المعنى الحقيقي للمذهب. ففي التصوف البراهماني لا يتعلق الأمر إلا بالانتصار على العالم لا بالتخلص منه.

على العكس من ذلك مذهب التناسخ. فهو ينطلق من فرضية أن النفوس أسيرة للعالم المادي. ومنذئذ تُطرح مسألة عودتها إلى النفس الكلية. إنها في حاجة إلى التحرر. أما بالنسبة للمذهب البراهماني فإن حرية النفس تجاه العالم واقع طبيعي في ذاته وليس من حاجة إلا لإدراكه وتجربته.

وقبول مذهب التناسخ بالنسبة للبراهمانيين يعني أن يتخلوا عن مفهومهم الخاص عن العلاقة القائمة بين النفس الفردية من جهة والمادة والنفس الكلية من جهة أخرى وأن يطرحوا مشكلة ليست مثارة عندهم من قبل. يضاف إلى ذلك أن البراهمانيين بتبنيهم فكرة التخلص التي يتضمنها مذهب التناسخ يخلقون لأنفسهم صعوبات لا يمكن التغلب عليها. فبحسب مذهبهم الخاص ينبغي عليهم في الواقع أن يقبلوا بأن من يعود إلى النفس الكلية ليست نفوس البشر وحدها وإنما كل النفوس المتجسدة. وهكذا تُحل بالنسبة لهم مسألة خلاص العالم فور طرحها.

أما إذا تبنوا مذهب التناسخ فإنهم لا يستطيعون أن يطرحوا المشكلة ولا أن يحلوها. فمذهب التناسخ في الواقع لا ينطبق إلا، على تحرير النفوس البشرية. وهو يجعل هذا التحرير مرتبطاً بمعرفة الحياة وممارستها الأمر الذي لا يقدر عليه إلا الكائنات الإنسانية. فهو لا يستطيع إذن أن يتصور الخلاص العام إلا بقبوله أن النفوس الأسيرة في العالم المادي تتقدم درجة في كل تناسخ حتى تصل في النهاية إلى الحياة الإنسانية لتكتسب منها المقدرة على الدخول في النفس الكلية. وهكذا فإن البراهمانيين لن يصلوا جدياً إلى إدراك أن العنصر الروحاني الأسير في العالم

المادي يعود بهذه الطريقة وحدها إلى النفس الكلية، فذلك كمن يريد أن ينقل بحراً إلى المحيط في صنبور. فالبراهماني إذن إذا تبنى مذهب التناسخ فإنه لا يستطيع أن يبقى مخلصاً لفكرة الخلاص العام التي يتضمنها تصوفه.

في المذاهب الغنوصية التي ظهرت في الحقبة اليونانية ـــ الرومانية يتعلق الأمر أيضاً بتخليص العنصر الروحاني المأسور في عالم المادة. فمأساة العالم في نظر الغنوصيين هي في دخول النفوس في المادة منذ بدء العالم ومسألة تحريرها في نهاية الأزمان.

هذا الشكل المقبول وحده في تأمل تاريخ الكون عندما تطرح مشكلة الخلاص العالمي غريبٌ كل الغرابة على فكر الهند. فهو يسلِّم بمجيء شخصية محررة، بمجيء منقذ. ومثل هذه الفكرة لم تظهر في الهند إلا بعد ميلاد بوذا الذي اعتبر منقذاً في نظر البوذية المتأخرة بوذية ماهايانا. وبفضل هذا المفهوم الجديد للتاريخ العالمي بدأ فكر الهند يهتم من جديد بمسألة خلاص العالم بعد أن أهملها خلال قرون.

إن مذهب التناسخ لم ينجح حتى الآن في أن يفسر بطريقة مرضية تحرير الإنسان. فهو يؤكد أن الإنسان يعاقب على سلوكه السيء بتناسخه في حيوانات خبيثة محتقرة، لكنه لا يبين لنا كيف يستطيع في هذه الحيوانات الدنيا أن يعمل للارتقاء إلى حياة أعلى. فالمذهب هنا متناقض مع نفسه. فهو مضطر لأن يقبل أن الوصول إلى حيوات عليا يتم عن طريق السلوك الأخلاقي، ولكنه لا يستطيع أن يفسر كيف يمكن لنفس ساقطة مجسدة في جسم حيوان أن تكتسب مناقب أخلاقية.

من حيث الواقع ينبغي على مذهب التناسخ أن يعتبر أن خلاص النفوس المنحطة إلى حيوات حيوانية هو أمر مستحيل. وهذا ما سيكشف عنه بوذا.

إن مذهب التناسخ يعتمد على معطيات تختلف تماماً عن التصوف البراهماني، لذلك فإنه متناقض معه ومتنافر. كما أنه ينطوي إلى جانب ذلك على

تناقضات داخلية . فكيف تأتّى للبراهمانيين أن توصلوا إلى اعتناقه ؟.

أولاً لأن هذا المذهب واسع الانتشار ويتمتع بتقدير كبير من الشعب بحيث لم يتمكنوا من تجاهله وإهماله . ثم إنه بهرهم بتأكيده التطابق العميق بين نفوس كل الكائنات . وأخيراً ــ وتلك هي النقطة الرئيسية ــ أنه على علاقة طبيعية مع الأخلاق .

إن البراهمانيين يتعرضون لموقف صعب تجاه الأخلاق ، فتصوفهم يضع نفسه في الحقيقة فوقها . وهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن مبدأ أن الاتحاد مع النفس الكلية لا يُنال إلا بالمعرفة العليا والتخلي عن العالم والتركيز الروحاني . فما هو إذن دور الأخلاق ؟. أن تُنكَر كل قيمة لها أمرٌ مستحيل . بينما هاهو ذا مذهب التناسخ يسمح بأن يُعطى للأخلاق مكانُها إلى جانب التصوف بل وأن توضع في خدمته .

والأخلاق في مذهب التناسخ لها أهميتها ومعناها لأن نوع الحياة اللاحقة إنما يرتبط بالسلوك الأخلاقي أو غير الأخلاقي ، إضافة إلى أن المثابرة على فعل الخير تسمح في النهاية ببلوغ الحياة العليا التي يصبح فيها الإنسان قادراً على تحقيق الاتحاد مع النفس الكلية .

بحسب المذهب البدائي الشعبي يصل الإنسان إلى السعادة عن طريق عدد كاف من الأعمال الصالحات . فإذا كان العدد غير كاف يولد الإنسان مرة ثانية . وإذا تغلبت الأعمال السيئة يدخل في حياة حيوانية . وفي التعديل الذي أدخله البراهمانيون على هذا المذهب تتضاءل أهمية العنصر الأخلاقي فلا تستطيع الأعمال الصالحة أن تمنح السعادة الحاسمة وإنما تضمن التناسخ فقط في حياة إنسانية أكثر تطوراً .

وهذا المذهب يسمح للبراهمانيين ليس فقط أن يحفظوا على تصوفهم صفته فوق ــ الأخلاقية مع احتفاظهم بمظاهر الأخلاق ، وإنما أن يعتمدوا أيضاً على نظرية تسوغ واقع أن معظم الكائنات الإنسانية تمضي حياتها في تأكيد العالم .

وهم يفسرون ذلك بقولهم إن هذه الكائنات لم تجتز بعدُ التقمصَ الأخير الذي يجعلها قادرة على معرفة الطريق القويم للوصول إلى الخلاص. وبفضل مذهب التناسخ توَصَلوا حتى إلى أن يقبلوا بأن أفراد الطبقات الدنيا سيتمكنون أن يولدوا يوماً ما في طبقة عليا فيطمعون عند ذلك بالخلاص.

فمذهب التناسخ يسمح إذن للبراهمانيين بأن يقيموا نظاماً متماسكاً. فهم يستطيعون أن ينادوا بأن إنكار العالم والحياة هو الحقيقة المثلى الخفية، وفي الوقت نفسه يحتفظون ببعض القيمة لحقيقة ظاهرية من نوع أدنى تترك لهم حقوقهم في ممارسة الأخلاق وتأكيد العالم.

ولكن البراهمانية تدفع غالياً ثمن الامتيازات التي تجنيها من مذهب التناسخ، لاشك أنها عرفت كيف تكيفه على هواها، ولكنها في الوقت نفسه أدخلت في فكرها الخاص عنصراً غريباً عدلت به من صفاتها تعديلاً عميقاً. ففي عصر الأوبانيشادات لم يهتم الفكر البراهماني إلا بمسألة الاتحاد مع النفس الكلية، ثم بعد ذلك أضيفت مسألة التخلص من دائرة التناسخات وأخذت أهمية كبيرة حتى كسفت الاهتمام الأول، وسيغدو الفكر الهندي منذ ذلك الحين وخلال قرون في رعب من التناسخ الذي ليس له نهاية، ذلك التناسخ الذي لم يكن يهتم بأمره المذهب البراهماني الأول لأنه كان به على جهل تام.

إن مذهب الأوبانيشادات يتضمن إذن عناصر متباينة. ومن هذه الحقيقة بالذات يحمل في طياته مجموعة من المشاكل التي ظهرت بالضرورة في الفكر الهندي في نهاية المطاف. بعض هذه المشاكل يكمن في المذهب البراهماني نفسه، وأخرى أتت إليه من صعوبة تلاؤم المذهب البراهماني مع مذهب التناسخ. وثمة أخرى أيضاً نجمت عن التنازلات التي رأى إنكار العالم نفسه مجبراً على القيام بها لمصلحة تأكيد العالم وللأخلاق.

المشكلة الأولى ـــ ماذا ينبغي أن يُفهم في الواقع عن «براهمان»؟.

ككل تصوف اهتم التصوف البراهماني بمسألة معرفة ما إذا كانت الحياة

العليا التي يتعلق بها الإنسان عن طريق «أناه» الحقيقية (Son Moi) ينبغي أن تُدرك كمطلق لا شخصي غير محدود أم كشخصية روحانية؟ هذا الموضوع لم يطرح ولم يبت فيه في الأوبانيشادات .

على أن الرأي الحقيقي لبراهمانيي عصر الأوبانيشادات هو أن البراهمان يجب أن يدرَك على أنه المطلق اللاشخصي اللامحدود . وكل ما يمكن أن يقال عنه بحسب كلمة قالها ياجنيا فالكيا في البرهاد ــ أرانياكا ــ أوبانيشاد القديم هو (نيتي ، نيتي) أي «لا هذا ولا ذاك» . وكل ما يعرف عنه هو أنه ليس فيه ما يشبه ما نعرفه بتجربتنا المبنية على الملاحظة والاختبار .

وقد وجدت لدى شامكارا الحكيم البراهماني المدرسي الكبير الذي عاش في القرن التاسع الميلادي قصةً من درس عن البراهمان رواها الحكيم باهفا لواحد من مريديه . فعندما سئل في هذا الموضوع من قبل هذا التلميذ سكتَ . وأعاد التلميذ سؤاله عدة مرات . وفي النهاية قال له الحكيم : «إنني في الحقيقة أخبرتك ، ولكنك لم تشأ أن تفهم . الأتمان L'Atman هو الصمت» .

إلى جانب المقاطع التي مُثِّل فيها البراهمان على أنه المطلق اللامحدود نشاهد في الأوبانيشادات مقاطع أخرى تفسره وتتحدث عنه بتحفظ أقل على أنه كائن أعلى يجمع في شخصه كل الكمالات .

وفي مواضع أخرى أيضاً يُمثَّل على أنه القوة البدائية الكامنة في كل كائن والتي تؤمِّن كل حياة ، ذلك لأن البراهمانيين إنما بدؤوا الاهتمام بسر الحياة في الطبيعة . ومن أجل أن يفسروا كيف يخرج النبات من البذرة وجدوا أنفسهم مقودين إلى قبول أن روح النبات الحقيقية موجودة فيه على أنها نفس مبدعة . ولكنهم لم يندفعوا إلى أبعد من ذلك قط في ملاحظاتهم . وقد نجم عن ذلك أن مذهبهم في إضفاء نفس على كل مادة طبيعية Pan-Psychisme لم يكن له الصفة نفسها التي تمتع بها هذا المذهب في عصر النهضة . فمفهوم الطاقة لم يكن قد تطور بعدُ في فلسفتهم .

كما أننا نجد في الأوبانيشادات مقاطع تُدرَك فيها النفس الكلية على أنها كائن إلهي أعلى ، فنقرأ فيها على سبيل المثال : «إن الإله الواحد مختبىء في كل الكائنات ، فهو يخترق كل شيء ويسكن في كل كائن ويكون منه النفسَ» .

ففي عصر الأوبانيشادات إذن كانت توجد مدارس براهمانية تعزو ببساطة إلى النفس الكلية شخصية محددة . ويوفق الحكيم البراهماني شامكارا من القرن التاسع الميلادي بين هذه الاختلافات في مفهوم البراهمان بقبوله أنه يوجد في الأوبانيشادات مذهبان متمايزان ، أحدهما في نظره يعبر عن الحقيقة الباطنية المتعلقة بالبراهمان الذي يدركه كمطلق لا شخصي ولا محدود ولا تدركه العقول ، والثاني مذهب الظاهر الذي يسمح لمن هم غير قادرين على اكتساب المعرفة العليا أن يعظّموا براهمان على أنه إله أوحد يتجلى من خلال الآلهة المختلفة .

طبعاً إن البراهمانيين في عصر الأوبانيشادات لم يفكروا قط أن يقوموا بمثل هذا التمييز ، فلم يعلّموا إلا مذهباً واحداً ولم يهتموا بفقدان الوحدة فيه .

أما البوذية التوحيدية فإنها تدعي من جهتها أن الأوبانيشادات أدركت دائماً البراهمان على أنه إله شخصي وأنه ينبغي أن نفسر المقاطع التي مُثِّل فيها على أنه غير شخصي في سياق معنى المقاطع الأخرى .

ويمانع المفكرون الأكثر تعمقاً في الأوبانيشادات أن يطابقوا بين مفهوم الإله المستعار من التقاليد الدينية وبين مفهوم المبدأ الأول للوجود . ولكن الفكر الهندي الحديث ، كما هو الحال في الفكر الأوربي ، يقبل هذا التطابق على أنه طبيعي جداً ، ونجد مثالاً على ذلك في كتاب سبينوزا (Deus Sive Natura) .

المشكلة الثانية ــ ما العلاقة بين النفس الكلية والعالم المحسوس ؟.

لماذا تظهر الحياة الروحانية في العالم المادي وما هي درجة حقيقة هذا الأخير ؟.

الرأي الشائع في كل الأوبانيشادات هو أن النفس الكلية مسجونة في العالم المادي كأنها في غلاف . وليس لعالم الزمان والمكان أي معنى ، وينبغي على النفس الفردية بكل طاقتها أن تتخلص من وهم الاعتقاد بأن لديها ما تفعله في هذا العالم

أو ما تنتظره منه .

أما العالم المادي فإن الأوبانيشادات الأكثر قدماً تقبله كواقع مسلم به .

ولكن كلما سعى الفكر البراهماني لإدراك مضمون الفكرة التي تقول بأن كل ما هو موجود إنما هو خارج من النفس الكلية توضحت لديه نتيجة مؤداها أن العالم المادي لابد من أن يُنظر إليه هو أيضاً على أنه تجل لهذه النفس الكلية . وما إن يسلك هذا الطريق حتى يصبح عاجزاً عن أن يقوم بشيء آخر غير المسير فيه إلى منتهاه حتى يصل إلى اعتبار العالم المادي وهماً من الأوهام . وهذا ما تعلّمه في الواقع الأوبانيشادات الأكثر حداثة ، فهي تؤكد في منطق سليم أن الحقيقة الوحيدة هي النفس الكلية وأنه لا توجد حقيقة غيرها ، وهذا ما يطلق عليه مذهب اللاثنائية « Non-Dualité » الذي يسمى أيضاً مذهب « بدون ثان » Sans-Second ، وفي الهندية أدفايتا Advaita .

منذئذ لم يبق إلا اعتبارُ العالم المحسوس لعبةً سحرية تلعبها النفس الكلية مع نفسها وتجر إليها النفس الفردية المسحورة أيضاً . وينبغي على هذه النفس الفردية عن طريق التأمل أن تكتسب القدرة على إدراك هذا الخداع ، وعندئذ تكف عن معاناة السحر فترتاح وتتمتع بالاتحاد مع النفس الكلية حتى لحظة الموت الذي تنتهي به اللعبة السحرية .

فالبراهمانيون لم يقفوا إذن عند النقطة التي كانوا يقررون عندها بكل بساطة استحالة تفسير العالم ، ولكنهم شرعوا بإعطائه تفسيراً يتفق مع موقفهم السلبي تجاهه ، فتوصلوا بذلك ليس فقط إلى تأكيد أن العالم ليس له معنى ولكن إلى أنه أيضاً مجرد من كل حقيقة .

ويتفق هذا المفهوم للعالم اتفاقاً مدهشاً مع تصوفهم الداعي إلى الاتحاد مع النفس الكلية ولكنه يبقى مجرداً من كل أخلاق . فتأكيد أن العالم ليس له أي معنى يوجه ضربة قاضية إلى الأخلاق الفاعلة النشيطة لأن الإنسان في هذا العالم لا يملك أي مسوغ لممارسة نشاط أخلاقي . بل إنه — على العكس من ذلك —

سيتخلى عن كل نشاط . وإذا تخلى عن الأخلاق احتفظ بنفسه نقياً من الاحتكاك بالعالم . وإذا أنكر كذلك حقيقة العالم إلى جانب الأخلاق كف العالم عن أن يكون له أي معنى ، والأمر المهم الوحيد عند ذلك هو أن يتخلص الإنسان من الإيمان الخداع لعالم محسوس .

فمذهب المايا Mâyâ (أي اللعبة السحرية) إذن هو النتيجة الطبيعية لمفهوم الحياة كما هو عند البراهمانيين . وهم لا يستطيعون أن يتجنبوه . ولكنهم بتبنيهم إياه يفصحون عن عجزهم عن أن يسوّغوا حقاً أي التزام أخلاقي مهما كان شأنه .

المشكلة الثالثة ـــ كيف تنبثق النفوس الفردية من النفس الكلية وكيف تعود إليها ؟.

تلك مشكلة لم يتصدَ لها البراهمانيون قط وإنما اكتفوا بالصور وشبهوا النفوس الفردية بشرارات تنبعث من النار ثم تعود لتسقط فيها ، أو بانعكاسات نور القمر على سطح المياه . ولقد كان بإمكان التصوف البراهماني في ذاته أن يستنكف عن تفسير انبثاق النفوس الفردية وعودتها إلى الاستغراق في النفس الكلية ، ولكن مذهب التناسخ لا يمكنه أن يرتضي بمثل هذا النقص في التوضيح ، فهو مضطر لأن يسبغ على نفس كل كائن شخصية أكثر وضوحاً مما يتطلبه التصوف البراهماني . وما يدعيه هو أن النفس تقوم في هذا العالم بتجربة رئيسية لأن عليها أن تتحمل نتائج أعمالها التي ينجزها الإنسان في العالم المادي . أما بالنسبة للمذهب البراهماني الخالص فإن النفس ـــ على العكس من ذلك ـــ ليس لها في هذا العالم إلا دور تأملي وليس له عليها أي تأثير .

إن مذهب التناسخ لا يحتاج لقبول أن النفوس الفردية لها أصلها في النفس الكلية وأنها ستعود إليها . بل ليس عليه أن يقوم بمثل هذا الافتراض . فالوضع الأقرب إلى الطبيعة في نظره هو أن ينطلق من واقع ـــ ليس عليه تفسيره ـــ مفاده أنه يوجد منذ الأزل عدد لا حصر له من النفوس الفردية (تؤلف العنصر الروحاني

من العالم) كُتب عليها أن تقود إلى العالم المادي حياة تتجدد بدون انقطاع حتى اللحظة التي تنجح فيها بالتخلص منه.

فلماذا القبول بأن هذا التخلص من دائرة التقمصات هو عودة للنفوس الفردية إلى النفس الكلية؟. إن مذهب التناسخ ليست له أية مصلحة في تأكيد أن النفس الفردية تضيع في النهاية فرديتها. يكفيه أن يقول إنه بفضل الخلاص الذي وصلت إليه تصبح النفس في حالة من السلام الأبدي. والواقع أن الفكر ما إن يقبل حقاً مذهب التناسخ حتى يعاني ــ مهما بدا ذلك مدهشاً ــ أفدح الصعاب في إدراك المفهوم البراهماني الذي يذهب إلى أن النفس الفردية تنبثق من النفس الكلية وتعود إليها.

المشكلة الرابعة ــ ما العلاقة بين النفس الفردية والجسد؟.

بحسب المذهب البراهماني الأصيل لا تخضع النفس لنفوذ الجسد الذي ترتبط به ارتباطاً مؤقتاً سواء أُسند لهذا الجسد وجود حقيقي أو اعتبر مجرد مظهر. ولكن هذا المفهوم لا يمنح الأخلاق الأهمية التي تخصها. وعند ذلك يتدخل مذهب التناسخ ليرفض هذا الموقف. فإذا كان السلوك الأخلاقي يؤدي دوراً ما في التحرر من دائرة التناسخات فينبغي على النفس أن تساهم بطريقة أو بأخرى في الحياة المادية وأن تتأثر بأعمال الإنسان.

فمذهب التناسخ لا يستطيع إذن أن يتفق مع (لا حقيقية) العالم Non-Réalité.

يضاف إلى ذلك ــ وهنا تبدأ الصعوبة الحقيقية ــ أنه يجب على هذا أن يفسر بطريقة معقولة كيف يتمكن العنصر الروحاني والعنصر الجسدي ــ اللذان لا يوجد بينهما بحسب النظرية شيء مشترك ــ أن يدخلا في علاقة أحدهما مع الآخر. فمذهب التناسخ وجب عليه إذن أن يناقش المسألة نفسها التي ستشغل ــ فيما بعد ــ بال الفلسفة الأوربية التي سيطرت عليها تعريفات ديكارت. فقد أصبح هم هذه الفلسفة الأخيرة أن تفسر كيف يمكن للجسد أن

يتلقى التحريضات القادمة من النفس وينفذها . أما مذهب التناسخ فقد وجب عليه أن يفسر كيف يمكن للعمل الذي يقوم به الجسد أن يؤثر في مصير النفس .

المشكلة الخامسةــ إن البراهمانيين لا يعترفون للأخلاق بأهمية سوى أنها تحدد ــ وفقاً لما ينجزه الإنسان من أعمال صالحة أو طالحة ــ نوع الحياة التي سيتقمصها . وهذه الحياة ليست إلا إعداداً للخلاص من دائرة التناسخات ، لأن الخلاص لا يحصل عليه المرء حقاً إلا بالمعرفة العليا والتخلي عن العالم والتركيز الروحاني .

فهل يمكن للأخلاق حقاً أن تقنع بأهمية من الدرجة الثانية هي التي يعترف لها بها البراهمانيون رغم التقاليد الدينية والشعور الطبيعي ؟. ألا يمكنها أن تدعي لنفسها دوراً أسمى في عملية الخلاص من التناسخات ؟.

المشكلة السادسةــ قام البراهمانيون بتنازل كبير لتأكيد العالم باعتبارهم إنجاز الوجبات الخاصة بطبقتهم أمراً من إرادة إلهية ولذلك فهو مسوَّغ بطريقة ما رغم مبدأ « اللانشاط » Non-Activité الذي ينجم عن إنكار العالم . فيما يتعلق بهم شخصياً قاموا بالتوفيق بين الموقفين بممارستهم وظائفهم الكهنوتية في القسم الأول من حياتهم وقضاء النصف الثاني منها في التخلي عن العالم .

ولكن هذا التخلي لم يعد امتيازاً للبراهمانيين واليوجين Yogins . فبموجب تصوف الأوبانيشادات الداعــي إلى الاتحاد مع البراهمان ، وبموجب مذهب التناسخ ، تطرح مسألة إنكار العالم نفسها على أعضاء طبقة المحاربين وطبقة المزارعين والحرفيين تماماً كما تُطرح على البراهمانيين . وفي الوقت الحاضر ينصرف الكشاتريّا Kchatriyas والفايشيا Vaiçyas بأعداد كبيرة إلى حيـاة الرهبانيــة والتنسك . ولكن بأية طريقة يحترمون عندئذ التزاماتهم تجاه طبقتهم ؟.

كان ينبغي ، مثلاً إقامة قاعدة تقول إن على المحاربين والمزارعين والحرفيين أن يكرسوا القسم الأول من حياتهم لمهنتهم ويحتفظوا بالقسم الثاني للتنسك . ولكن الأمر ليس كذلك . فغير البراهمانيين يستأثرون بحق أن يعيشوا منذ يفاعتهم حياة

تخلٍّ عن العالم [٢] . ولكن فكرة أن إنجاز واجبات الطبقة هو إلزام صدر عن أمر سامٍ تبقى فكرة ملحة ويمكنها أن تنافس التنسك في قيمتها . بل إنها تجرأت حتى الادعاء بأن هذا الإنجاز ليس مشروعاً لجزء من الحياة الإنسانية فحسب بل يمكنه أن يكون مساوياً إن لم يكن مرجحاً على التخلي عن العالم ، وتلك هي « القضية » La Thése التي ستعتمد عليها البهاغافادجيتا Bhagavadgita .

وإذا أردنا أن نفهم التطور الذي سيحدث خلال العصور التالية ينبغي علينا أن نتعمق في فهم هذه المشاكل التي يطرحها مذهب الأوبانيشادات . فعندما ندرس للمرة الأولى تاريخ فكر الهند ندهش عندما نشاهد أن مذاهب أخرى تنتشر وتتطور إلى جانب المذهب البراهماني مثل السامخيا Sâmkhya والجاينية Jainisme والبوذية . وإذا استثنينا بعض التفاصيل نجد أنها تأسست مع ذلك على الموقف السلبي نفسه من الحياة ومن العالم . والهدف الذي تقدمه للإنسان هو نفسه : أن يقوم بالتجربة الشخصية للتخلص من العالم الخارجي بممارسة التركيز الروحاني الذي يوصل إلى الوجد . فكيف أمكن لهذه المذاهب أن تقوم وتعيش إلى جانب مذهب البراهمانيين ؟.

يُفَسَّر اللغزُ عندما نشاهد أن هذه المذاهب الجديدة قد حافظت جيداً على واجهة إنكار العالم بينما باشرت خلف هذه الواجهة تبديلاً كلياً للبناء المذهبي . فهي لم تُقم مسألة التخلي عن العالم على أساس الفكرة الصوفية التي تقول باتحاد النفس الفردية مع النفس الكلية وإنما على ضرورة تخلص هذه النفس من دائرة التناسخات .

لقد توصلت السامخيا والجاينية والبوذية إلى الاستنتاج المنطقي الذي يكشف التناقض النظري بين مذهب التناسخ وبين التصوف البراهماني . فإذا

---

(٢) يوجد مثل هؤلاء أيضاً بين البراهمانيين .

تخلت هذه المذاهب عن التصوف فإنها كلفت نفسها بمهمة واحدة هي أن تفهم كيف هي ولماذا توجد دائرة التناسخات وأن تشرح كيف ولماذا يستطيع إنكار العالم أن يضع نهاية لها .

ولكن هذا النصر للفكر اللاصوفي الذي يهتم فقط بالخلاص من دائرة التناسخات ليس إلا نصراً مؤقتاً لأنه مالبث شيئاً فشيئاً أن تقهقر من جديد . أما التصوف البراهماني الذي يقول بالاتحاد مع النفس الكلية فقد استعاد تفوقه في النهاية لأنه يتمتع ببساطة عظيمة ولأنه يعبر عن حقيقة عميقة ولأنه ــ وهو أمر رئيسي ــ يستند إلى سلطان الكتابات المقدسة التي ما انفك تقديرها يتعاظم مع القرون . وهكذا يُفَسَّرُ لماذا اندمج مذهب السامخيا من جديد مع البراهمانية مع الوقت ، ولماذا فقدت الجاينية أهميتها الكبرى التي كانت لها في بعض العصور ، ولماذا انتهت البوذية إلى الاختفاء من الهند .

خلال العصور التي تم فيهاهذا التطور يلاحظ المرء تعاظم أهمية الأخلاق ويشاهد أن تأكيد العالم قد انتزع من إنكار العالم تنازلات كانت تتزايد على الدوام .

٤ً ــ مذهب الساخيا

أخذ مذهب الساخيا على عاتقه أن يفحص العلاقة بين النفس والعالم المادي وأن يشرحها، كيف حدث أن تكون أسيرة فيه وكيف يمكنها التخلص منه.

إن كلمة ساخيا تعني العدد أو الحساب. والواقع أن الإحصاء يحتل حيزاً كبيراً في هذا المذهب الذي يعدد ــ مثلاً ــ العناصر الأربعة والعشرين التي تتألف منها المادة.

ولقد وُلد هذا المذهب في الدوائر البراهمانية إذ كان لابد ــ في عصر الأوبانيشادات ــ من وجود بعض المدارس التي شغلت نفسها بمشكلة التخلص من التناسخ أكثر مما فعله تصوفُ الاتحاد مع البراهمان، وتلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن بها تفسير كيف استطاع أن يتطور في الدوائر البراهمانية تياران من الأفكار مختلفان كل الاختلاف أحدهما عن الآخر. وليس مستحيلاً أن بدايات مذهب الساخيا لا ترقى إلى أبعد من تصوف الاتحاد مع البراهمان، فظهورها يُفهم بصورة أفضل إذا قبلنا بأنه حدث قبل أن يصل التصوف البراهماني إلى كامل تطوره أو لم يكن بعد قد تمكن من الذيوع والانتشار.

وفي الأوبانيشادات تظهر بعض عناصر مذهب الساخيا. وفي عام ٥٥٠ ق. م. كان المذهب بدون شك قد تحدد في خطوطه الرئيسية، وقد وُجد عرضه المنهجي في الساخيا ــ كاريكا وهي نص يعود إلى واحد من القرون الأولى للعصر

المسيحي .

لقد تخلى مذهب الساخيا عن الوحدانية البراهمانية وأسلم نفسه لنظرة ثنائية عندما قبل بأنه يوجد منذ الأزل عناصر من جوهر روحاني وأخرى من جوهر مادي . وعن اتحاد هذه العناصر وانفصالها ينجم كل ما يجري في العالم . وهكذا يكون أساس هذا المذهب شبيهاً بأساس الغنوصية الإغريقية ــ الشرقية .

بحسب مذهب الساخيا توجد منذ الأزل نفوس فردية روحانية (Purusa) ذات عدد غير محدود . والمعنى الأصلي لكلمة (بوروسا Purus) هو إنسان . فما الذي يحتّم على هذه النفوس الروحانية أن تدخل في علاقة مع المادة (براكرتي Prakrti) ؟. إليك الصيغة التي يطرح بها مذهب الساخيا هذا السؤال العام المتعذر الحل : لأي سبب تتجلى الحياة الروحانية في عالم مادي ؟.

إن التصوف الإغريقي الشرقي يقبل بأن الروحاني يخضع لجاذبية غامضة في المادة . أما الساخيا فتعطي لذلك تفسيراً آخر . فالنفوس في رأيها مقدر لها بصورة غير مشروطة ولا مفهومة أن تدخل في علاقة مع المادة تدرك نفسها إدراكاً كاملاً ، بينما يذهب مذهبُ الهنود إلى أن الروح لا تصل بذلك إلا إلى التأكد من حريتها تجاه المادة .

ولكي تتمكن النفوس الروحانية من الدخول في علاقة مع المادة ينبغي على هذه ــ وفقاً لمذهب الساخيا ــ أن تخرج من حالة الراحة والخفاء Invisibilité التي هي عليها في الأصل . فالساخيا ترى أن المادة لا تتألف من عناصر سميكة مرئية فحسب وإنما أيضاً من عناصر مرهفة غير مرئية . فالمادة المرهفة تصدر العناصر السمكية وتستطيع أن تعيد امتصاصها . والعنصر النفسي في الإنسان الذي يولد المعرفة والفكر والإرادة ينتمي بتمامه إلى المادة المرهفة غير المرئية . والمرء بالإضافة إلى هذه النفس المصنوعة من مادة مرهفة يمتلك نفساً غير مادية (روحانية) لا تتدخل أبداً في حياته .

والمادة في نظر مذهب الساخيا ليست في الأساس سيئة وناقصة بل تحمل

في ذاتها إمكانية الخير والكمال كما تحمل إمكانية الشر والنقصان. وهي تتألف من ثلاثة عوامل شبيهة بالخيوط Gunasالثلاثة التي يتكون منها الحبل. الساتفا Sattva وهو المبدأ المضيء الساكن الخيِّر. والثاني هو الراجا Rajas وهو المبدأ المضطرب الانفعالي الراغب بالعمل. والثالث هو التاما Tamas وهو الليل والجهل ومنه يأتي الشر والألم.

فالعالم يتألف إذن ــ وفقاً لمذهب الساخيا ــ من عدد لا يحصى من الوحدات المادية ومن عدد لا يحصى من الوحدات الروحانية متحدة بعضها مع بعض. وهذا المفهوم يشبه في الكثير من النقاط مذهب لايبنيتز في الجواهر الفردية.

وتتحد النفس الروحانية مع النفس النفسية Psychique التي يمكن تصورها كجسم أثيري غير مرئي وخالد، فالساخيا في الواقع تؤكد خلود المادة. وعند الوفاة لا يتفتت من الإنسان إلا جسده السميك. أما (أناه) النفسية، جسده الأثيري، فتبقى متحدة مع النفس الروحانية غير المادية وتصحبها من تناسخ إلى تناسخ.

والأنا النفسية الخالدة التي تسمى لينغا Linga (ومعناها إشارة مميزة) هي حاملة الكارمان Karman. ومذهب الكارمان (وهو يعني العمل) متضمَّن في مذهب التناسخ بمقدار ما تتعلق صفة الحياة التي يتناسخ إليها كائن بأعماله السابقة. وهذا ما يعبر عنه واحد من الأوبانيشادات بكل اختصار في هذه الكلمات: «مثلما يكون العمل الذي ينجزه الإنسان تكون حياته المقبلة». ولقد كان المعنى الأصلي لكلمة كارمان هو «عمل»، ولكنه ما لبث أن اتخذ بوجه أخص معنى العمل الطقسي الذي يساعد على الخلاص.

أما النفس الروحانية فليس لها أي إسهام في تجارب النفس النفسية (أي النفس المادية الشفافة) ولا بعملها Karman. حقاً يجب عليها أن تصحبها في هجراتها المتتالية ولكن كمجرد مشاهدة. ومن أجل فصم الرباط الذي يجمع

بينهما يجب أن تنجح النفس النفسية في أن تفهم أن النفس الروحانية حرة تجاهها وتجاه المادة. وهي لن تقدر على ذلك إلا إذا تخلت عن كل الشهوات التي تتضمنها المادة وأسلمت نفسها إسلاماً كاملاً لمبدأ المادة النقي المضيء (Sattva) فوصلت بذلك إلى الراحة. وهي تبلغ هذا الهدف بممارسة اليوغا. فالتقشف والتركيز يلعبان في الساخيا دوراً كبيراً كما هو الحال في تصوف الاتحاد مع البراهمان.

فالنفس النفسية إذن لا النفس الروحانية ـــ كما يتطلب منطق المذهب السليم ـــ هي التي تعي الفرق الأساسي بين المادي والروحاني. ولكن هذه المعرفة ما إن يتم الوصول إليها حتى تعمل في النفس الروحانية. فبفضل هذه المعرفة ينتهي الاتحاد بين النفس الروحانية وبين المادة وتعود النفس الروحانية إلى حياتها الخاصة وتدخل من جديد في حالة الراحة وعدم الوعي السعيد. أما الجسد الأثيري والجسد السميك فيعودان من جهتهما إلى المادة الأصلية الخفية عن الأنظار.

وما إن تتخلص كل النفوس الروحانية من ارتباطاتها مع المادة يتحرر العالم ويكف عن الوجود. فكل الوحدات الروحانية وكل الوحدات المادية تعود عندئذ إلى حالتها الأصلية من الراحة ولا تبقى في هذه اللحظة إلا المادة وحدها في حالتها المرهفة الساكنة الخفية عن الانظار.

أما الطريقة التي يتم فيها تحرر كل الجواهر الفردية Monades الروحانية المرتبطة بالعالم المادي فإن مذهب الساخيا لا يشرحها وسيكون من الصعب عليه أن يفعل ذلك بطريقة مفهومة. كما أننا لا نستطيع أن ندرك من المعطيات الأساسية لمذهب التناسخ كيف يمكن أن يتم تخلص كل الوحدات الروحانية من المادة.

على أن العالم لا يدخل إلى الأبد في حالة من الراحة وإنما هي مرحلة يدخل فيها عالم وصل إلى نهايته. فالنفوس الروحانية ـــ بموجب أيقاع أزلي ـــ تتحد دورياً من جديد مع النفوس النفسية مما يحرك المادة التي يصدر فوراً عناصرها السمكية.

إن مفهوم الساخيا عن الأدوار المتتالية للعالم تبناها كل الفكر الهندي ولعب دوراً كبيراً في البراهمانية والبوذية المتأخرتين. أما بالنسبة للأخلاق فإن الساخيا لم

تحتفظ لها بمكان أكبر مما احتفظ لها به التصوف البراهماني .

وعلى الرغم من اختلافه اختلافاً أساسياً مع التصوف البراهماني فإن مذهب السامخيا ــ على الأقل في الزمن القديم ــ لم ينفصل مع ذلك عنه . فقد اتفق معه ليتخذ من اسم براهمان دلالة على مجموع النفوس الفردية ــ على الرغم من أنه يدركها على أنها تشكل وحدة بينها ــ ولكي يقبل بأن الخلاص من دائرة التناسخات يعني العودة إلى البراهمان . وهو لم يرتبط معه إلا في أقامة مذهب التناسخ والخلاص نظرياً وحصراً . وقد قبل المسلَّمة الأساسية في المذهب البراهماني كنوع من الإطار على الرغم من أنه لم يقتبس منها ولم يكن قط بحاجة إليها .

أما الفكر البراهماني فطالما أنه لم يكن يمارس مذهب المايا (اللعبة السحرية) فقد كان له مصلحة كبرى في أن يتبنى مفهوم المادة كما أعده له مذهب السامخيا بكل مهارة وذكاء . ذلك المفهوم الذي يلبي متطلبات مذهب التناسخ بأفضل مما يفعله المفهوم البراهماني .

وهكذا نرى أن السامخيا يقبل إلى جانبه بالتصوف البراهماني الداعي إلى الاتحاد مع النفس الكلية ، بينمايتبنى المذهب البراهماني ، إلى جانب مذهب التناسخ ، مفاهيم السامخيا وبخاصة تلك التي تتعلق بطبيعة الاتحاد الذي يقوم بين النفس الروحانية والمادة .

بذلك يُفَسَّر النجاح الذي أحرزه مذهب السامخيا المندمج بالمذهب البراهماني خلال عصور مديدة لدرجة أنه كاد أن يكسف المذهب البراهماني الأصيل . ونكاد نصادف هذه البراهمانية الشعبية المطعمة بالسامخيا في كل الأقسام التعليمية من ملحمة المهابهاراتا ، وهي تسيطر على البهاغافاد ــ جيتا حيث يُروى مذهب السامخيا صراحة على لسان الإله كريشنا . أما المذهب الذي تقدم به شامكارا في القرن التاسع الميلادي على أنه التعليم الظاهري للأوبانيشادات فهو مبدئياً هذه البراهمانية المطعمة بالسامخيا .

إلى جانب هذا المذهب الهجين كان يوجد مذهب للسامخيا نقي ومستقل

كل الاستقلال كما نشاهده في الساميخيا ـ كاريكا وفي الجدل الذي قاده شامكارا في وجه الساميخيا التي تنشر مفهوم البراهمان. ويبدو أن هذه الساميخيا النقية قد لعبت دوراً في القرون الأولى بعد ميلاد المسيح.

إن مذهب الساميخيا بناء عظيم. فنادراً ماتبيَّن الفكر الإنساني وطرح مشكلة بمثل هذا الوضوح، ونادراً ما سعى إلى حلٍ ونشره بمثل هذه الحدة في الفكر. والساميخيا هي التي جعلت ظهور البوذية والجاينية ممكناً، وهذان المذهبان ليسا منها إلا مظهرين خصوصيين اكتسب فيهما عنصر الأخلاق أهمية ومكانة. ولقد غدت بعض أفكار مذهب الساميخيا شائعة في الهند كلها حتى أن أصغر قرية فيها أصبحت على معرفة بنظرية الخيوط الثلاثة Cunas التي تتألف منها المادة.

ومن الساميخيا استعيرت مفاهيم التيوصوفية الحديثة★ Théosophie ومفاهيم الأنتروبوصوفيا التي وضعها رودولف شتاينر. فلقد علَّم شتاينر ـ كما فعلت الساميخيا ـ أن الاتحاد بين النفس النفسية والنفس الروحانية الخالدة (التي سماها الروح) ينتهي بتطهير النفس النفسية تطهيراً كاملاً، ولكنه فسَّر مذهب الساميخيا في اتجاه تأكيد أخلاقي للعالم. فالنفس الخالدة ـ في رأيه ـ عندما تدخل في الحياة الأرضية تكون مهمتها أن تمارس نشاطاً يستفيد منه كامل الكون.

★ نظرية إشراقية تقول بالاتحاد مع الإله ـ المترجم ـ

٥ ــ الجاينيّة

إن مذهب السامخيا يهتم بمشكلة الحلاص من التناسخ بطريقة يصلح أن نسميها طريقة نظرية في الوقت الذي تتعرض فيه الجاينية Jainisme والبوذية لهذه المشكلة تعرضاً عملياً، وهذان المذهبان حركتان قويتان لإنكار العالم وُلدتا من هذا القلق الذي استولى على الجماهير بسبب هذا التناسخ المستمر

وقد وُلدت هذه الحركة ــ بمقدار ما نستطيع أن نحكم عليها ــ في طبقة المحاربين (كشاتريّا Kshatriyas) ثم امتدت بعد ذلك إلى بقية الطبقات بدون استثناء بما فيها طبقة البراهمانيين، وصارت جموع غفيرة من الناس من جميع المراتب الاجتماعية تهجر منازلها وأعمالها وتهيم على وجهها في طول البلاد وعرضها في حالة من التقشف والزهد على أمل أن تحصل بتخليها عن العالم على خلاصها من التناسخ.

ولكن ما كان يميز هذا الهروب من العالم أن الرهبان الحاينيين والبوذيين لم يعيشوا منعزلين كما يفعل المتقشفون من البراهمانيين وإنما في مجتمعات ديرية كبيرة.

والأصل في مذهب التناسخ الأولي أن التخلي عن العالم لم يكن يلعب فيه أي دور. ولم يكن هذا المذهب يقيم وزناً إلا لأعمال الناس وتقيدهم بالممارسات الدينية. أما نفوس أولئك الذين قاموا بالأعمال الصالحات وقُدمت على أرواحهم بعد موتهم الأضاحي المنصوص عنها فإنها تصل إلى السعادة السماوية بعد إقامة

مؤقتة في القمر ، وأما نفوس الآخرين فينبغي عليها أن تعود إلى الحياة الأرضية[١] .

وقد مر معنا كيف أن الأوبانيشادات ومذهب الساتخيا أقامت علاقة بين مذهب التناسخ وبين فكرة إنكار العالم الناجمة عن المفهوم البراهماني حول اتحاد النفس الفردية مع النفس الكلية . ثم ما لبث إنكار العالم أن استولى على فكرة التناسخ رغم أن هذه الفكرة في الأصل كانت غريبة عليه ، وتسهَّل أمر هذا التقارب عن طريق فكرة التطهير الملازمة بطبيعتها لمذهب التناسخ . وما كادت فكرة إنكار العالم تتحد مع مذهب التناسخ حتى أظهرت كامل مفعولها ودخلت في خدمةٍ حاجةٍ ملحة للخلاص . ولم تكن فكرة الخلاص في التصوف البراهماني قد استطاعت أن تجد كامل تطورها لأن هذا التصوف ــ وهذا أمر لا نستطيع أن نصر كثيراً عليه ــ لم يكن يهتم قط بالوصول إلى الخلاص وإنما أن تقوم النفس الروحانية بتجربة ممارسة حريتها تجاه العالم المادي . فالروحاني من وجهة نظر المذهب البراهماني ليس بحاجة أبداً لأن يتخلص من المادة لأنه ليس أسيرها ، وعندما تفنى المادة ينفصل عنها انفصالاً طبيعياً ليعود إلى النفس الكلية .

إن كل تصوف يملك في شروطه فكرة أن النفس في ذاتها تملك حرية ثابتة تجاه العالم . والتصوف هو تحقيق هذه الحالة ونقلها من القوة إلى الفعل وتمجيدها . وهو لا يقبل أن يكون على النفس أن تناضل من أجل أن تحصل في النهاية من المادة على تحررها .

منذ اللحظة التي خضع فيها مذهب التناسخ لنفوذ البراهمانية عن إنكار العالم كان لابد له من أن يصل إلى المطالبة بالتخلي عن العالم . وقد نَفَذَ هذا المفهوم الجديد عن التناسخ للشعب بدءاً من القرنين الثامن والسابع قبل الميلاد . وفي القرن السادس أخذ القلق من التناسخ يمسك برقاب الجماهير .

ولابد من الإشارة إلى أنه يوجد فرق أساسي بين إنكار العالم كما يعلنه

---

(١) يمكن العودة في ذلك إلى مذهب التناسخ الأولي الذي مر ذكره .

التصوف البراهماني وبين إنكار العالم المنبثق من الخوف من التناسخات. فالأول ليست له أية صفة أخلاقية لأنه ارتفع فوق كل اهتمام بالنظام الأخلاقي، بينما بقي الثاني على علاقة وثيقة بالأخلاق ولم يعترض على المكانة التي كانت تحتلها في كل وقت في مذهب التناسخ بل اعترف لها بأهميتها الكبرى مع ادعائه بأنه هو الأخلاق الكاملة الضرورية للتطهير الحقيقي.

على أننا لم نتبيّن بعد تبيناً كافياً وجود نوعين من إنكار العالم في الفكر الهندي القديم أولهما صوفي محض يكتفي بنفسه والثاني يعتبر نفسه أخلاقاً أعلى مما هو معتاد من الأخلاق.

حقاً نرى في بعض مقاطع من الأوبانيشادات أن الأمر يتعلق بخلاص من التناسخ بإنكار فوق ـــ أخلاقي للعالم. فإذا تمعنا في ذلك عن قرب شاهدنا مع ذلك أن هذه المقاطع تستلزم تصوفَ اتحادٍ مع البراهمان وأن فكرة التناسخ إنما هي فكرة ملحقة بهذا التصوف... أما في مذهبي الجاينية والبوذية حيث يتعلق الأمر بمسألة التخلص من التناسخ فحسب فإن إنكار العالم لا يدعي بأنه فوق الأخلاق بل هو على العكس من ذلك يريد أن يكون الشكل الأعلى من الأخلاق.

والمسألة هي أن نعرف ما إذا كان الانفصال عن العالم ـــ الذي هو نتيجة لإنكار العالم والحياة ـــ يمكن أن يدعي لنفسه معنى أخلاقياً. أليس هو فوق ـــ أخلاقي بموجب طبيعته نفسها؟. أليس التخلي عن العالم كما تطالب به الأخلاقُ شيئاً مختلفاً عن التخلي الذي يستند على مجرد إنكار للعالم؟.

إن الجاينية (التي تسمى الجينية أيضاً) هي كالسانخيا تقبل حقيقة المادة، وهي مثلها تفترض وجود عدد كبير من النفوس الروحانية الفردية منذ الأزل. وهي تختلف عنها في اعتقادها بأن النفس الروحانية تتبدل وتتغير بالعمل (Karman) وبتجارب النفس النفسية كما أن الخلاص من دائرة التناسخات يُعرض هنا بشكل مختلف عما هو في السانخيا. فعن طريق السلوك النقي تتطهر النفس من قذارتها وتتحرر من كل شر. فما هو جديد في الجاينية هو إذن في الأهمية التي تحتلها فيها

الأخلاق لأنها تتخلى عن فكرة البراهمانيين والسانخيا التي تقول بأن الخلاص إنما يتم عن طريق المعرفة العليا ، وفكرةُ التفوق على العالم التي يجب على الحكيم أن يدركها حلت محلها فكرة الجهد الذي ينبغي أن يبذل كي يحافظ الإنسان على نفسه نقياً من كل القذارات . فأي حدث هذا في تاريخ الفكر الهندي !.

لقد ظهرت الجاينية في التاريخ مع ماهافيرا Mahâvîra (والكلمة تعني البطل الكبير) الذي كان معاصراً لبوذا . وكان مثله ينتمي إلى طبقة المحاربين . ويقع تاريخ موته في حوالي عام ٤٧٧ قبل الميلاد .

ويقال إن واضع مذهب الجاينية هو بارشفاناثا Parçvanâtha (من القرن الثامن قبل الميلاد ؟) . وقد سُميت بذلك ــ بحسب الرواية ــ لأن بارشفاناثا وماهافيرا كانا يحملان لقب المنتصرين (جينا Jina) الذي كثيراً ما أطلق على بوذا أيضاً .

والجاينية على علاقة وثيقة بأقدم شكل من أشكال مذهب السانخيا كما أنها تحتوي على عناصر عديدة بالغة القدم وقد صمدت حتى عصرنا الحاضر . ويبلغ عدد معتنقيها حوالي المليون وينتمون بصفة خاصة إلى طبقة التجار .

فالجاينية إذن لا تحرص على الأخلاق التقليدية كما تفعل البراهمانية والسانخيا وإنما تسعى لأن تعطي لمفهوم إنكار العالم معنى أخلاقياً كما أنها ترفع إلى أعلى المراتب شعار اللاعنف (Ahimsâ) . وهذه الكلمة الأخيرة مشتقة من كلمة Hims التي هي صيغة التمني من الفعل Han ومعناه قَتَل أو آذى ، فهذا الفعل يعني إذن إرادة القتل أو إرادة الإيذاء . وهكذا فإننا نفهم من كلمة Ahimsâ التخلي عن كل إرادة للقتل والإيذاء .

كيف نفسر ظهور وصية الأهيمسا (اللاعنف) ؟.

إن هذه الوصية لم تولد كما يتبادر إلى الذهن عن شعور بالشفقة لأن الإشفاق على المخلوقات شعور غريب على الفكر الهندي القديم . حقاً أن المذهب البراهماني ينطوي على فكرة تضامن كل المخلوقات ولكن هذه الفكرة في المذهب

المذكور تبقى فكرة نظرية بحتة . فالبراهمانيون في الواقع يتغاضون ــ وإن بدا ذلك غير مفهوم ــ عن أن يستخلصوا من هذه الفكرة نتيجةً توصلهم إلى أن على الإنسان أن يضمر الشفقة لكل الأحياء الذين هم كلهم أقرانه وأمثاله .

ولو أن الشفقة هي التي كانت وراء ولادة وصية « لا تقتل ولا تؤذ » لما أمكننا أن نفهم كيف أمكنها أن تقتصر على الامتناع عن إيذاء الآخرين بدلاً من الشعور بواجب حمل المساعدة المجدية إليهم . والاعتراض بأن مبدأ اللانشاط Non-Activité يتعارض مع تقديم المساعدة لا يمكنه أن يصمد في هذا المجال . كان يمكن للشفقة على الأقل أن تعترض على هذا الحظر المفروض ، ولكن شيئاً من ذلك لم يحدث في حدود علمنا .

إن وصية اللاعنف لم تكن الشفقة مصدرها إذن وإنما أتت من الرغبة في بقاء المرء نقياً من قذارة العالم . وهي ترتبط بأخلاقية أنعشها فقط اهتمام بالكمال الداخلي لا اهتمام بتحقيق الخير عن طريق النشاط . والهندي في ذلك العصر القديم كان عليه ــ بدافع من مصلحته الخاصة لا بدافع من تعاطف مع الخلائق ــ أن يطيع في سلوكه مع الكائنات الحية مبدأ اللانشاط الناجم عن إنكار العالم . والعنف في نظره هو أول ما ينبغي عليه تجنبه من أعمال .

وبما أن الجاينية والبراهمانية مشتركتان بمبدأ إنكار العالم وبمفهوم التطابق القائم بين جميع الكائنات فإن وصية اللاعنف يمكن أن تكون قد صدرت عن أحد هذين المذهبين مثلما يمكن أن تكون قد صدرت عن الآخر . ويمكن القبول عموماً بأنها إنما صدرت عن البراهمانية وإن كان من المحتمل كذلك أنها استمدت أصولها من الجاينية . والواقع أن إنكار العالم إنما اتخذ صفته الأخلاقية للمرة الأولى في هذا المذهب الأخير . يضاف إلى ذلك أن الجاينيين قد أعطوا منذ البدء للاعنف أهمية من الدرجة الأولى بينما لم تلعب هذه الوصية في الأوبانيشادات إلا دوراً باهتاً .

من ناحية أخرى كيف يمكن للمرء أن يدرك أن فكرة النهي عن القتل إنما صدرت عن البراهمانيين الذين كانت اهتماماتهم منصبة على قتل ضحايا القرابين ؟.

فثمة العديد من الأسباب تدفعنا إذن إلى افتراض أن البراهمانية هي التي استعارت من الجاينية وصية اللاعنف .

وما إن أصبحت هذه الوصية سارية المفعول حتى مارست نفوذها على الأخلاق بوجه عام . فأيقظت شعور الشفقة ورعته حتى فسرها البعض بعد ذلك على أنها ناجمة عن دافع الإشفاق ومجدوها على أنها تنفيذ وتطبيق لهذا الشعور . ولكن الواقع أن أصلها الحقيقي يعود إلى مبدأ اللانشاط ومن هنا ينجم أن الشفقة فيها تقتصر على الامتناع عن فعل الشر للخلائق الآخرين .

في الآيارام غاسوتا Ayaram-Gasutta — وهو نص جايني ربما يعود إلى القرن الثالث أو الرابع قبل الميلاد مُجِّدَ اللاعنف بهذه العبارات « كل القديسين والأجلّاء في الماضي والحاضر والمستقبل ، كلهم يقولون ويخبرون ويعلنون ويصرحون : لا يجب على المرء أن يقتل أي نوع من الكائنات الحية ولا أي نوع من المخلوقات ولا أي نوع من الحيوان ولا أي كائن من أي نوع أو يسيء معاملته أو يشتمه أو يطارده . تلك هي الوصية النقية الخالدة الدائمة للدين كما أعلنها الحكماء الذين يفهمون العالم » .

وبعد ذلك بقرون ألّف الشاعر هيما كاندرا (من القرن السابع الميلادي) قصيدة إرشادية عن اللاعنف بطلب من الملك كوماراپالا الذي كان قد هداه إلى الجاينية مجد فيها اللاعنف بهذه الأبيات الجميلة :

« أهيمسا ، إنها كأم تحب كل الكائنات
في صحراء سامسارا تبدو أهيمسا كنهر من الرحيق
في سعير الألم تكون أهيمسا كسحابة محملة بالأمطار
والدواء الأفضل للكائنات المعذبين بالشر الذي يسمى العودة السرمدية للحياة هو الأهيمسا » .

وقد رفض الجاينيون — انسحاباً مع مبدأ اللاعنف Ahimsa كل التضحيات الدموية واستعمال اللحم والصيد ومعارك الحيوانات . كما حمّلوا

أنفسهم واجب الحيطة من أن يسحقوا في سيرهم حشرات أو حيوانات زاحفة. وذهب الرهبان الجابانيون بعيداً بحيث أنهم ربطوا شريطاً أمام أفواههم ليتجنبوا أثناء التنفس ابتلاعَ الهوام التي يمكن أن تكون موجودة في الهواء. كما يرى الجايني أنه مجبر على نبذ الزراعة لأن الأرض لا يمكن أن تُحرث دون أن ينجم عن ذلك جرح وألم للكائنات التي تسكنها. وبذلك لم يجد الجاينيون أمامهم مهنة يمارسونها إلا التجارة.

إن ظهور وصية اللاعنف هو واحد من الأحداث الأكثر أهمية في تاريخ الفكر البشري فالمفكرون الهنود في عصر كانت فيه الأخلاق لا تزال فطرية بدائية انطلقوا من مبدأ قائم على اللانشاط ومشتق من إنكار العالم حتى توصلوا إلى كشف عظيم هو أن على الإنسان واجبات تجاه كل الكائنات فأصبحت الأخلاق نتيجة لذلك بدون حدود.

إن إحدى مزايا الفكر الهندي الكبرى هي أنه كان مخلصاً للحقيقة التي تكشفت له على هذه الصورة وأنه أدرك أهميتها. ولكن ما يبقى مدهشاً هو أنه لم يفحصها من جميع أوجهها ولم يهتم بالمشاكل التي تضمنتها. والحقيقة هي أن الأخلاق التي ليس لها حدود لم تكن قط قابلة للتحقيق على وجهها الأكمل. والفكر الهندي لم يحسب حساباً لهذه الاستحالة بل تشبث بوهمه في أن كل من يحمل وصية اللاعنف على محمل الجد يمكنه أن يتوصل إلى تطبيقها بدقة. وقد مر الجاينيون أمام هذه المشكلة الكبيرة دون أن يعيروه أي اهتمام.

ولكن الإنسان على الرغم من الجدية التي أخذ بها نفسه في أن يتجنب العنف لم يتوصل إلى تحقيق ذلك بشكل كامل. فتحت ضغط قانون الضرورة يكون الإنسان مجبراً على إيذاء الكائنات الأخرى وقتلها بوعي منه أو بدون وعي. وفي كثير من الحالات يمكن أن يكون الالتزام المرتبط بمبدأ اللاعنف متناقضاً مع الشفقة تناقضاً أكثر مما يقوم به خرق متعمد لوصية اللاعنف. فإنه لأكثر أخلاقية أن نضع بموتٍ رحيمٍ نهاية لآلام مخلوق غيرِ قابلة للشفاء من أن نتمسك تمسكاً

كاملاً بوصيةٍ ألا نلجأ أبداً إلى القتل . فعندما لا يكون لدينا الغذاء الذي نقدمه لحيواناتنا يكون أقسى لها أن نتركها تهلك في عذابها من آلام الجوع من أن نقدم لها موتاً عنيفاً حقاً ولكنه سريع وبدون آلام . إننا نجد أنفسنا على الدوام مضطرين من أجل إنقاذ مخلوق أن نضحي بمخلوق آخر بجعله يتألم أو يموت .

إن مبدأ اللاعنف لا يمكن أن يبقى حقيقة منعزلة مكتفية بنفسها ، وإنما ينبغي أن يكون ملحقاً بالشفقة وواضعاً نفسه في خدمتها . فإذا أقمنا وزناً للأفعال وجب علينا أن نسعى لمعرفة كيف يمكننا أن نطبق مبدأ الشفقة على خير وجه . والاحترام الحقيقي للأخلاق يتطلب منا أن نتجرأ بكل صدق وإخلاص على اقتحام الصعوبات التي تستدعيها . وإذا كان فكر الهند يهتم بمجموع الأخلاق لا بأخلاقية اللانشاط حصراً فإنه لن يتمكن من التملص — كما يفعل — من الصعوبات التي يفرضها الواقع .

ومع ذلك فإن تقديم مبدأ اللاعنف Ahimsâ على أنه عقيدة دينية سمح له بأن ينجح في المحافظة على الفكرة الأخلاقية الكبيرة التي يتضمنها سليمةً عبر القرون .

وفي الصين أيضاً استُدرجت الأخلاق للاهتمام بمشكلة موقف الإنسان تجاه بقية الكائنات . وقد سُوِّغَ عطفُ الإنسان هنا على كل الكائنات بالقرابة العميقة القائمة بينه وبينها وبدافع من الشفقة الطبيعية . ولم يقتصر العطف هنا على اللاعنف وإنما غدا شفقة فاعلة .

وقد صيغت متطلبات الشفقة تجاه كل المخلوقات بصورتها الكاملة في الكان — يينغ — بيين (كتاب الأعمال والمكافآت) الذي هو كتاب شعبي مؤلف على وجه التقريب في عصر الأسرة سونغ (٩٦٠ — ١٢٢٧م) أي خلال عصر نهضة الفكر الصيني ، ولا يزال حتى اليوم أكثر الكتب انتشاراً في الأدب الصيني . وهو يتألف من مجموعة من الوصايا تبلغ مائتين واثنتي عشرة وصية قصيرة على الأغلب تتعلق بالخير والشر وربما كانت أقدمَ من المصنَّف الذي

جُمعت فيه نفسِه. وفي بعض الطبعات تُرفَقُ كل وصية بشرح قصير وتُوضَّح بعدد من الأقاصيص.

وصايا كان ــ يينغ ــ بيين: ــ «يجب أن نملك فؤاداً رحيماً تجاه كل الكائنــات» ــ «لا يجب أن نسبب أي أذى لا للــحشرات ولا النباتــات ولا الأشجار» ــ «يفعل شراً من يطلق سلاحه على الطيور أو يصطاد الحيوانات الوحشية أو ينبش سرفات الحشرات أو يرعب الطيور التي تحضن بيوضها أو يسد الجحور أو يخرب الأعشاش أو يجرح الحيوانات الحوامل... أو يقلق راحة بني الإنسان والحيوانات».

بعض شروح للوصايا: ــ «عندما نرى حيوانات في خطر ينبغي علينا أن نهرع إلى مساعدتها ونحافظ على حياتها» ــ «لا تتركوا أولادكم يتسلون بالذباب أو الفراشات أو صغار الطيور، ليس لأنهم قد يستطيعون أن يجرحوا هذه الكائنات الحية فحسب ولكن لأن هذه الممارسات توقظ في قلوبهم الصغيرة أيضاً غريزة القسوة والقتل». ــ «لقد أعطت السماء والأرض لكل المخلوقات الحياة والتكاثر، فإذا جرحتموها فإنكم لا تحترمون طيبة السماء والأرض».

بعض قصص توضح الوصايا: ــ امرأة جندي اسمه فان أشرفت على الموت من الهزال. فوصفوا لها دواءً أن تأكل مخ مائة من العصافير. وعندما رأت هذه الطيور في قفصها قالت متنهدة: «هل من العدل أن يهلك من أجل شفائي مائة من هذه الحيوانات الصغيرة؟. إنني أفضل الموت على أن أسمح بأن يلحق بهم أذى». ثم فتحت باب القفص وتركت الطيور تطير. وبعد قليل من الوقت تمتعت بشفاء كامل.

تساو ــ بين كان يسكن كوخاً متداعياً. وكان أولاده يلحون على إصلاحه ولكنه كان يجيبهم: «أثناء فصل الشتاء تُقدِّم شقوق الجدران وفجوات الآجر والحجارة مأوىً وملجأً لكل أنواع الحيوانات الصغيرة فلا ينبغي أن نعرضها لخطر الهلاك».

وو ـــ تانغ من مدينة ليو ـــ لينغ كان من عادته أن يصطحب ابنه إلى الصيد. وفي أحد الأيام لقيا ظبية تلعب مع شادنها*، ولدى رؤيتها تانغ لاذت بالفرار بينما قتل تانغ الشادن. ومضت الظبية المذعورة وهي تصرخ من الألم. واختبأ تانغ بين العشب العالي وعادت الظبية لتلعق جرح صغيرها فوتَّر تانغ قوسه من جديد وقتلها. بعد لحظات قليلة لمح أيلاً آخر فرماه بسهم ٍ ولكن السهم انحرف وأصاب الغلام. رمى تانغ قوسه وسارع فأخذ ولده بين ذراعيه وهو يبكي. وفي هذه اللحظة سمع في الهواء صوتاً يقول له: «يا تانغ، إن الظبية كانت تحب شادنها بمقدار ما تحب أنت ولدك».

لقد أرادوا أن يفسروا أخلاق الشفقة تجاه كل الكائنات الحية كما يعلّمها كتاب الكان ـــ يينغ ـــ بيين على أنها من تأثير الأهيمسا الهندية على فكر الصين. ولكن هذا ضلال. حقاً إن البوذية في القرون المسيحية الأولى انتشرت انتشاراً كبيراً في الصين وبخاصة في شكلها الماهاياني Mahâyâniste الذي لا يزال يلح أكثر من بوذا نفسه على الشفقة على كل الكائنات، ولكن الكان ـــ يينغ ـــ بيين لا يظهر في أي مكان منه أنه يقيم شفقته على مفهوم هندي يقول بإنكار الحياة والعالم. بل إن الفكر الصيني وحده هو الذي انتقل من إشفاق الإنسان على أخيه الإنسان كما عبر عن ذلك كونفوشيوس (٥٥١ ـــ ٤٧٩ ق. م) وميسيوس Micius (مات في نحو من عام ٤٠٠ ق. م) ومنسيوس Mencius (٣٧٢ ـــ ٢٨٩ ق. م) إلى الإشفاق على كل مخلوق. ولا شك أن الاحتكاك بالبوذية والأهيمسا (اللاعنف) الهندية ساعد على الإسراع بهذا التطور ولكن منسيوس كان قد دفع بالشفقة تجاه الخلائق شوطاً بعيداً قبل أن تنفذ البوذية إلى الصين بزمن بعيد. مثال ذلك أنه امتدح الملك سوان سيدالتسي لأنه أشفق على ثور يقاد إلى التضحية أثناء تدشين ناقوس فأصدر أمره بتجنيبه هذا المصير. وقد قال الفيلسوف بهذه المناسبة إن هذا

---

* الشادن ولد الظبية ـــ المترجم ـــ

الملك يستحق على هذا الشعور النبيل بأن يصبح ملكاً على العالم .

في بعض وصايا الكان ـــ يينغ ـــ بيين نكشف عن آثار تدل على معرفة بتعاليم الأهيمسا . ولكن الإيحاء العام في أخلاقيته عن الشفقة التي ليس لها حدود ليس إيحاء هندياً . فالشفقة التي تعلنها الأخلاق الصينية ليست مجرد نتيجة لنظرية ، وإنما هي نابعة من منابع شعورٍ طبيعي . وهي لا تنحصر في حدود اللانشاط وإنما تتطلب القيام بعمل رحيم .

في الجاينية لا تأتي وصية الصدق إلا في المرتبة الثانية بينما تحتل المكانة الأولى في أخلاق الأوبانيشادات لأن هذه الأخيرة لم تكن قد أسبغت بعد أهمية كبرى على الأهيمسا . يضاف إلى ذلك أن الناسك الجايني أخذ على نفسه أن يتجنب الغش والخداع والفحش وأن يتخلى عن أية أملاك .

إن وصايا المذهب الجايني لا يمكن أن تبدو واضحة للعيان إلا عن طريق نسّاكٍ تخلوا عن العالم . وهؤلاء ينتمون في معظمهم إلى طبقة المحاربين ويشكلون نظاماً ديرياً . وإلى جانب هذا النظام يوجد مجتمع علماني يستبدل أفراده وصية الإخلاص الزوجي بوصية العفة والطهارة ، وهم يستطيعون أن يعملوا ويكسبوا رزقهم ، ولكن قلبهم يجب أن يتخلص من كل ارتباط بهذه الأرض وكل مصلحة لهم بما فيها من أشياء .

هؤلاء النساك والعلمانيون عليهم أن يظهروا عدم ارتباطهم بالعالم وأن يتحملوا بصبرٍ ما يفعله لهم الآخرون من شرٍ وأن يحذفوا من قلوبهم كلَّ حركةِ كرهٍ أو انتقام . وهكذا فإن إنكار العالم والحياة في الجاينية يأخذ صفة أخلاقية واضحة .

إن الرأي الذي يذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أبداً أن يفعل شيئاً للخلاص من دائرة التناسخات اعتنقه أيضاً بعض مفكري الهند . وأحد قدماء هؤلاء المفكرين هو غوسالا الملقب بماكهالي Makkhali والذي كان معاصراً لماهافيرا . وبموجب ما يذهب إليه غوسالا يحدِّد القدرُ وحده عددَ التناسخات التي ينبغي أن يمر بها هذا الإنسان أو ذاك . «إن السعادة والشقاء محسوبان علينا

بالصاع ، ومدة التناسخ لها أجلها المحتوم ، فلا يمكن للمرء لا أن يطيلها ولا أن يقصرها ، لا أن يكبّرها ولا أن يصغّرها . ككبة غزل تصل بدورانها إلى منتهاها كذلك الحكماء والمجانين فهم لا يصلون إلى نهاية آلامهم إلا بعد أن ينهوا دورة تناسخهم » .

لقد قام بوذا بمهاجمة غوسالا بعنف شديد . وإليك العبارات التي وصفه بها في واحدة من خطبه : « من كل الأنسجة التي توجدُ نسيجُ الشَعر أسوؤها ــ ذلك لأن نسيج الشعر أيها التلاميذ بارد في البرد وحار في الحر ، لونه قذر ورائحته كريهة وملمسه خشن ــ كذلك ، أيها التلاميذ ، من كل مذاهب النساك الآخرين والبراهمانيين مذهبُ ماكهالي هو الأسوأ » .

٦ً ــ بوذا ومذهبه

كان سِيدٌ هارتا Siddhârta الذي سمي فيما بعد بوذا Bouddha أي الملهم ينتمي إلى عائلة نبيلة من الشاكيا الذين يقع موطنهم في الشمال الشرقي من الهند. وكان أبوه ملكاً على مدينة كابيلافاستو. وفي التاسعة والعشرين من عمره هجر زوجته وأولاده وغدا ناسكاً واتخذ لنفسه منذ ذلك الوقت اسم غوتاما الذي كان اسم عائلته. وكانت فكرة أن كل ولادة لا تؤدي إلا إلى الألم والموت وأن سلسلة التناسخات ليس لها نهاية قد انتزعت منه فرحة الحياة وأصبح همه الوحيد أن يجد السلام والخلاص.

وقد قضى سبعة أعوام في الصوم وإماتة الجسد وممارسة التركيز الروحاني، ولكنه هجر في النهاية الصوم وأنواع التقشف، وتحت تينةِ معبدٍ بالقرب من قرية أوروفيلا اسمه الآن بوذ ــ غايا إلى الجنوب من باتنا أضاء بصيرته إلهامٌ كشفَ له المعرفةَ المحرِّرة (بوذي Bodhi) وكان ذلك في نحو من عام ٥٢٥ قبل الميلاد.

وبقي بعد ذلك في ذلك المكان بضعة أيام أخرى «يمتع نفسه بسعادة الخلاص». وقد قامت في نفسه معركة وأخذ يتساءل ما إذا كان عليه أن يحتفظ بكشفه لنفسه أو أن يذيعه بين الناس الذين قد لا يفهمونه. وبعد أن قرر تعليمه ذهب إلى بناريس حيث ألقى أولى مواعظه في حديقة مجاورة للمدينة وربح إلى قضيته خمسة من الزهاد الذين كان يعرفهم من قبل والذين أصبحوا مريديه الخمسة الأوائل. وأنشأ نظاماً ديرياً واستمال إلى مذهبه العديـد من الأنصار من بين

العلمانيين .

ثم أخذ يطوف في البلاد خلال سنين طويلة كزاهد متجول داعياً إلى مذهبه ومات في سن الثمانين في كوسينارا التي تسمى اليوم كاسيا في مقاطعة غوراخبور .

إن أقدم الروايات عن حياة بوذا وتعاليمه موجودة في التريبيتاكا Tripitaka — وهي كلمة تعني (السِلال الثلاث)— وتتألف من ثلاثة مصنفات . تضم نصوص السلة الأولى منها المسماة Vinaya-Pitaka قواعد النظام ، بينما تضم نصوص السلة الثانية المسماة Sutta-Pitaka مواعظَ بوذا ، ونصوص السلة الثالثة Abhidamma-Pitaka تضم عرضاً لمذهبه . ولا شك أن قسماً من مواعظ بوذا قد سُجِّل كتابةً منذ القرن الثالث قبل الميلاد أو حتى أبكر من ذلك .

أما اللغة التي سجلت بها هذه المواعظ فلم تكن السنسكريتية وإنما البالي Pali التي هي لهجة الشمال الشرقي في الهند أصبحت اللغة المقدسة للبوذية ، وهي تكاد أن تكون من السنسكريتية كالإيطالية من اللغة اللاتينية .

وكان بوذا يتكلم المغاذيي Magadhī التي هي لهجة بلاد مَغاذا وترتبط بلهجة البالي . وقد طلب من مريديه أن يستعمل كل منهم لغته الخاصة به من أجل نشر المذهب .

ونحن نجد في الميليندابانيها Milindapañha (مسائل ميليندا) عرضاً قيماً لمذهب بوذا . وميليندا هو الأمير الإغريقي ميناندر الذي حكم ما بين عامي ١٢٥ — ٩٥ ق . م في باكتريان ومد سلطته على عدد من مقاطعات الهند ، وبعد موته انفصلت الأمارات الهندية من جديد عن مملكته .

في الميليندابانيها يطرح الأمير الذي بدا مهتماً بالبوذية أسئلة على الناسك Nâgasena الذي كان يرد عليه بحصافة وعمق . وهذا الكتاب في شكله البدائي لابد أنه أُلِّف في بداية القرن المسيحي الأول ثم أضيفت عليه بعد ذلك مجموعة من الإضافات .

كان بوذا مجدداً قديراً يذكرنا في كثير من ملامحه بلوثر . فمن الناحية الدينية كان بينهما قرابة مدهشة إذ كان كلاهما في البداية مشغولاً بمشكلة السلام ، فكان لوثر يتساءل بقلق كيف يمكن له أن يحصل على الغفران عن خطاياه ، ويتساءل بوذا كيف يمكن التخلص من الألم الذي تسببه ضرورة العودة إلى الحياة بدون انقطاع . وفي نضالهما من أجل الوصول إلى الخلاص كانا يتصرفان بذهن حر . وقد تجرأا على أن يقطعا ما بينهما وبين المفاهيم المنتشرة في عصرهما والتي بموجبها ينبغي أن يحصل المرء على الخلاص عن طريق الأعمال . وقد أعلن لوثر أنه لا الحياة التنسكية ولا مزايا الأعمال كما تبشر بها مسيحية القرون الوسطى يمكن أن تقود إلى الخلاص . أما بوذا فقد رفض التنسك وأنواع التقشف التي يمارسها نساك الهند في زمنه . وقد حاول كلاهما في بادىء الأمر أن يحصلا على الخلاص عن طريق الأعمال ولكنهما ما لبثا أن أجبرتهما التجربة على الاعتراف بعبثية هذه المبادرة . وبعد أن تخليا عن بعض الممارسات العقيمة التفتا إلى ورع أسمى روحانية وأعلى .

إن الأصالة في مذهب بوذا تكمن أولاً في أنه يرفض التقشف وإماتة الجسد اللذين يمارسهما البراهمانيون ومعتنقو مذهبي السامخيا والجاينية كما يرفض مجرد التمتع بالحياة . فالتخلي عن العالم ـــ كما أعلن ـــ إنما يرتكز على انفصال داخلي عنه لا على الأعمال . وذلك الذي يتمتع بذهن متحرر من العالم فعلاً يمكنه ـــ دون أن يخون مثله الأعلى ـــ أن يعترف بشرعية متطلبات الحياة . وقد توصل بوذا إلى هذه القناعة بتجربته الخاصة : فهو لم يتلق إلهامه في الوقت الذي كان فيه متمسكاً بإماتة جسده وإنما في اللحظة التي عاد فيها إلى تناول الطعام وكف عن أن يجعل من نفسه جلاد نفسه .

فعلى الرغم من موقفه السلبي من العالم والحياة انقاد بوذا في جزء منه لمشاعره الطبيعية وذلك هو ما كان عظيماً فيه . وبتلطيفه التقشف الذي يستلزمه التخلي عن العالم قدم تنازلاً جديداً وهاماً لتأكيد العالم .

بهذه الطريقة نفسها تحرر لوثر ـــ وعلى سجيته الخاصة ـــ من إنكار العالم

الذي كانت تمارسه مسيحية القرون الوسطى . وقد ذهب إلى أبعد من بوذا في تأكيد العالم وأعلن بكل جرأةٍ قداسةَ العمل وقداسة المجاهرة بالرأي .

وتظهر لنا بعض المقاطع من خطب بوذا أنه ــ على غرار المتقشفين الآخرين ــ ألزم نفسه بألا يجلس أبداً بل يكتفي بالقرفصاء على عقبيه . وعلى غرارهم لم يكن يتخذ فراشاً غير العواسج والأشواك . وقد أكل أيضاً روث البقر وشرب البول ، وصام حتى غدا نحيلاً كهيكل عظمي .

كان بعض المتقشفين قد نذروا أنفسهم لأن يعيشوا عيشة الكلاب بالمعنى الحرفي لهذه العبارة . فكانوا يمشون على أربع ولا يأكلون إلا ما يُرمى لهم على الأرض . وكانوا يفكرون أنهم بهذا السلوك سيعودون إلى الحياة في أشكال مساوية للآلهة . وقد قال لهم بوذا بسخرية بعد أن هبط عليه الإلهام إنهم لن يحصلوا إلا على التناسخ في أجساد كلاب .

وعلى الرغم من أن بوذا كان يعيش كراهب شحاذ فإنه بعد إلهامه كان يقبل الدعوات إلى وجبات من الطعام ويسمح لمريديه بأن يفعلوا مثله ، بينما كان بقية الزهاد يكيلون له السخريات . ولمذهب بوذا هذه الخاصيةُ الأخرى بأنه يرفض بعزم وتصميم مذهب البراهمانيين المتعلق بالنفس الكلية وتطابق النفس الفردية معها . فقد صرح ــ وليس ذلك بدون وجه حق ــ أن هذا المذهب لا يفسر تناسخ النفوس ولا خلاصها من دائرة الحيوات ، فاعتبره إذن محض اختلاق وحاربه بكل شدة وعنف .

وقد أنكر بوذا وجود كائن أعلى فكان ملحداً في هذا المنحى . ومع ذلك قبل بوجود آلهة . وهم ليسوا في رأيه إلا كائنات زائلة كما هو حال الإنسان ولكنهم من نوع أرقى . وهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً من أجل الإنسان وليس على هذا تجاههم أي التزام .

على أن بعض البراهمانيين لم يكن لديهم هم أيضاً فكرة سامية عن آلهتهم وعن العبادة التي يقدمونها لها ، ولكن التمييز الذي أقاموه بين حقيقة النظام الأعلى

وحقيقة النظام الأدنى سمح لهم بأن يتركوا المعتقدات الشعبية بدون مساس ، بينما حرص بوذا على أن ينقذ الشعب مما هو عليه من خرافات .

وفي الوقت نفسه الذي انفصل فيه بوذا عن المذهب البراهماني انفصل أيضاً عن الكتب المقدسة للهند ، ولم يعد يعترف بأية قيمة لا للفيدات الأربع ولا للبراهمانات ولا للأوبانيشادات . كما أعلن استقلاله الفكري عندما فتح باب نظامه الديري أمام أعضاء طبقة الشودرا . وقد أعلن أنه مهما كانت الطبقة التي ينتمي إليها المرء فإنه يستطيع إذا عاش حياة ديرية حقيقية أن يبلغ الكمال . فالنار سواء حصل عليها المرء من الخشب الثمين أو من خشب بُركةٍ أو من مزود خنزير أو من خشب الخروع لها اللهيب نفسه والنور نفسه .

ومع ذلك لا ينبغي الظن بأن تحرر بوذا قد دفعه إلى إلغاء كل تمايز بين الطبقات . فرأيه أن الرهبان الخارجين على شروط الحياة الأرضية هم فوق القواعد الطبقية ، أما الأناس الذين يمكثون في قطار الحياة المعتاد فإن عليهم أن يراعوا هذه القواعد . وفكرة الإصلاح الاجتماعي غريبة عليه بمقدار ما هي غريبة على بولس الرسول . فكلا الرجلين شعر بأنه مدعو فقط لدفع الناس إلى الخروج من شروط الحياة العادية وليقترح عليهم هدفاً هو الكمال . أما بذل الجهد في سبيل تحسين شروط الحياة الزمنية فكان يبدو لهما كمن يباشر إصلاحات في بناء آيل للسقوط . لذلك لم يثر بوذا على وجود الفوارق الطبقية في الحياة العادية ، ولذلك امتنع القديس بولس عن أن يعلن باسم المحبة المسيحية إلغاء الرقيق .

ولم يكن الخدم والعبيد يُقبلون في نظام الرهبان البوذيين إلا بإذن من أسيادهم . كذلك الأمر بالنسبة للمراهقين مهما كانت الطبقة التي ينتمون إليها فإن موافقة الآباء ضرورية في هذا المجال .

وقد اعترف بوذا للنساء بالحق في الحياة الديرية فأنشأ لهن نظاماً للراهبات . والحق أنه لم يصل إلى هذا القرار إلا بعد أن تردد طويلاً وبعد إلحاح من تلميذه المفضل أناندا . وقد تمسك تمسكاً صارماً من جهة أخرى بامتيازات الرهبان على

الراهبات . فبحسب قاعدة منسوبة لبوذا على الراهبة حتى ولو قضت في النظام مائة عام أن تحرص على تحية الراهب بكل احترام ولو كان مبتدئاً وأن تنهض أمامه وترفع يديها المضمومتين وتقدم له ما يستحق من تكريم وإجلال .

وعندما سأل أناندا لمَ لم يعترف للنساء بالمكانة نفسها التي للرجال وبالحقوق نفسها أجابه بوذا : « خبيثات يا أناندا هن النساء . غيورات يا أناندا هن النساء . حسودات يا أناندا هن النساء . غبيات يا أناندا هن النساء » . ولبوذا أيضاً هذه الكلمة التالية : « إن دموع الأطفال هي البكاء ، بينما دموع النساء هي الغضب » .

ولكي يجعل مذهبه في الخلاص مستقلاً تماماً عن المذهب البراهماني ذهب بوذا إلى حد الاعتراض على فكرة أن وجود عالم مادي يفترض وجود عالم روحاني . ولم ينكر وجود النفس الكلية فقط وإنما أنكر وجود النفس الفردية أيضاً .

والبحث عن الحقيقة عنده يجب أن يتم تبعاً لمبدأين : بموجب الأول منهما لا ينبغي للعقل أن يهتم إلا بما له منفعة عملية مباشرة من أجل الخلاص . وبموجب الثاني وحدَها البيناتُ التي نصل إليها عن طريق حواسنا هي التي يمكن اعتبارها وقائع حقيقية .

فبفضل المبدأ الأول منع بوذا مريديه من أن يريدوا الوصول إلى معرفة كاملة عن العالم . فالبحث في طبيعة الحياة ذاتها وفي تجلياتها والمناقشات التي تدور حول آراء المعلمين وتُعقد عليها أهمية كبيرة في ذلك الزمان كل ذلك بدا لبوذا مضيعة للوقت .

وعلى أحد تلاميذه الذي أبدى دهشته من أن معلمه طوى بالصمت كثيراً من الأسئلة أجاب بوذا بهذه الحكمة : عندما يصاب الإنسان بسهم مسموم لا ينتظر لكي يعالج جرحه أن يعرف ما إذا كان من رماه نبيلاً أو براهمانياً ، فايشيا أو شودرا ، ولا يسعى لأن يعرف اسم هذا الرامي وما هي عائلته وما إذا كان طويلاً أو قصيراً أو ذا قامة متوسطة ، وما هو شكل السلاح الذي استعمله . فإذا تصرف

على هذه الصورة لن يتأخر عليه الموت بسبب جرحه . ولا يمكنه أن ينقذ نفسه إلا إذا أسلم نفسه فوراً للطبيب الذي أحضره أقرباؤه وأصدقاؤه .

بصورة خاصة يجب على المرء أن يتجنب التساؤل عما إذا كان العالم سرمدياً أو زائلاً ، منتهياً أو لا نهاية له ، هل الحياة والجسد شيء واحد ، هل الإنسان الذي وصل إلى الخلاص مازال موجوداً بعد الموت . في هذا الموضوع لم يشأ بوذا أن يُعِدَّ أي مذهب لأنه ليس له أية فائدة للإنسان من أجل الحصول على خلاصه من دائرة التناسخات .

ما الذي ينبغي على المرء أن يعرفه في رأي بوذا ؟.

المهم أولاً أن يعترف بأن العالم الأرضي لا يقدِّم أي فرح حقيقي وأن كل حياةٍ ألم . وقد أعلن بوذا في موعظته الأولى في بنارس عن « حقيقة الألم النبيلة » بهذه العبارات : « إن الولادة ألم ، والشيخوخة ألم ، والمرض ألم ، والموت ألم ، والعيش مع من لا نحبه ألم ، والفراق عمن نحبه ألم ، وألا يحصل المرء على ما يرغب به ألم » .

أعمق وأصح من هذا المفهوم التشاؤمي المحض عن الحياة هو مفهوم البراهمانيين . فمن وجهة نظرهم أن الحياة الإنسانية تحتوي على الأفراح والأتراح ، ولكنهم يعتبرونها كلها عبثاً وقبض الريح . على أن فكرة وحدة الهوية بين الحياة الفردية والنفس الكلية هي أعلى من كلا المفهومين . ومع ذلك فقد وردت في اروبانيشادات تصريحات مشابهة لتلك التي صدرت فيما بعد عن بوذا ، فثمة بيان مفصل عن مذهب البراهمان في أحد الأوبانيشادات ينتهي بهذه الكلمات : « ما هو مختلف عن البراهمان هو الألم » .

على أن المهم في نظر بوذا ليس الاعتراف فقط بأن الحياة الأرضية مؤلمة وإنما أيضاً أن نعترف بأن هذه الحياة لم تؤل إلينا إلا لأننا ــ في جنوننا ــ اعتقدنا بأنها تقدم لنا السعادة وأننا اشتهيناها . فإرادة الحياة البلهاء ــ التي يسميها بوذا الرغبة في الصيرورة والتمتع ــ هي التي تقود الناس من تناسخ إلى تناسخ . فلا يمكن إذن أن يوضع حد للألم إلا بعظة الناس بأن يلغوا فيهم إرادة الحياة . وعندما يصلون إلى

ذلك لا يولدون من جديد بل يدخلون في النيرفانا Nirvâna أو الفناء المطلق .

فبوذا إذن يقدم لنا الخلاص من التناسخات بطريقة أخرى غير الطرائق التي يقدمها البراهمانيون والسانخيا والجاينية . فالخلاص في نظره ليس تحرر النفس من عالم محسوس وإنما هر أمر أبسط من ذلك في الظاهر : إنه الكف عن الحياة الذي يصل المرء إليه بالتخلي عن إرادة الحياة .

وحجته هي التالية : إذا تمسكنا بمبدأ أن نتيجة تجربة حواسنا وحدها هي التي يمكن أن تُعتبر واقعاً حقيقياً فإن معرفتنا للعالم تتضاءل بحيث لا تشمل إلا القليل جداً من الأشياء ، فلا نعرف إلا الظاهـرات Phémkâra (السامخارا في الهندية) ، أي أحداثاً تجري تحت مظاهر مادية ، كما أننا نستطيع أن نشاهد أن هذه الظاهرات (Samkhâra) تتسلسل فيما بينها وفقاً لقوانين . وكان بوذا يطلق على حادث يحدث بعد آخر وينجم عنه اسم « سلسلة الأسباب » . وأخيراً يمكن الادعاء بكل ثقة بأن كل ما يجري له أصلُه في أرادة الحياة وأنه لولا هذه الإرادة لما وُجد شيء .

بينما كان البراهمانيون يعتبرون توالي الأحداث لعبة ليس لها نظام فإن بوذا أكد أن كل شيء خاضع لتسلسل صارم . ولكن مبدأ السببية هذا لم يتوصل بوذا إليه نتيجة لأية ملاحظة علمية وإنما استنبطه من مفهوم العمل (Karman) ، لأن أعمال الإنسان خلال آلاف الحيوات التي يحياها هي التي تقوده تبعاً لصلاحها أو فسادها إلى تناسخات صالحة أو طالحة ، فلابد أن يستنتج بالمنطق إذن وجود رابط بين السبب والنتيجة في الكون كله .

والأنا النفسية هي الأخرى ليس لها في رأي بوذا هوية دائمة . والأحداث والأعمال التي تشكل حياة الإنسان ليست في نظره إلا توالي واقعات ناجمة عن إرادة الحياة التي تتجدد على الدوام .

عندما سأل الملك ميليندا راهباً بوذياً تقدم لمناقشته عن اسمه أجاب هذا بحسب ماورد في الميليندابانياها : « يسمونني ناغاسينا ، ولكن هذا مجرد اسم . ففي

الأنا الحقيقية التي أنتمي إليها لست أكثر من مظهر ». وقد فسَّر للملك المشدوه من هذا الجواب، فسَّر له النظرية البوذية عن عدم جوهرية الأنا* بالصورة التالية: كما أن لهب القنديل ليس في الواقع إلا تتابعاً غير منقطع يتجدد دائماً عن اللهب الواحد المتولد دائماً عن الزيت نفسه، كذلك ما نعتبره «أنانا Notre Moi»، فهو شيء يتشكل باستمرار في سلسلة الأحداث التي تشكل حياتنا.

على أن بوذا برغم ما أبداه من حماسة لم يستطع أن يدعم نظرية لا جوهرية الأنا في كل نتائجها. فهذه النظرية لا يمكن التوفيق بينها وبين الأخلاق أو بينها وبين مذهب العمل Karman. فالأنا ينبغي أن تكون ـــ بطريقة أو بأخرى ـــ شيئاً دائماً متطابقاً مع ذاته ويملك شيئاً من الحقيقة لتتمكن من التفكير والعمل وفقاً للأخلاق ولكي يحدد العمل حيواتها اللاحقة. وهكذا فإن بوذا لم يستطع ـــ في تطبيقه العملي لمذهبه ـــ أن يفيد من نظريته عن طبيعة الشخصية الذاتية.

كما أن بوذا لم ينجح رغم محاولاته في أن يفصل مذهب دائرة التناسخات عن مفهوم الحياة الروحانية الذي يعتمد عليه هذا المذهب، وأن يربطه بطريقته التجريبية في إدراك الحقيقة. وكان دائماً ينحرف عن نظريته التي تمثِّل الخلاص على أنه كفٌّ عن الحياة ثم يوضح فكرته بأن هذا الخلاص ينبغي أن يُفهم على أنه راحة وسعادة أبديتان كما هو الحال في السامخيا والجاينية.

ما الذي يجب أن نفهمه من النيرفانا؟.

هذه الكلمة تعني الانقضاء أو الفناء Extinction. وكانت قد استعملت قبل بوذا وبخاصة في الجاينية. فالمذهب الجايني ـــ كما هو شأن السامخيا ـــ لم يفهم السعادة على أنها استغراق النفس الفردية في النفس الكلية وإنما وجب عليه أن يمثلها على أنها دخول للنفس الفردية في الراحة الأبدية وهي محتفظة بفرديتها. وقد دخلت كلمة النيرفانا في الاستعمال لتدل على هذه الحالة من السعادة التي تفقد

---

* أي أن الأنا ليست جوهراً مستقلاً قائماً بذاته ـــ المترجم ـــ

فيها النفس الفردية وعيها لذاتها. ثم تبناها البراهمانيون واستعملوها للدلالة على استغراق النفس الفردية في النفس الكلية.

وعندما سئل ساريبوتا ـــ وهو أحد تلاميذ بوذا المفضلين ـــ بأي حس من الحواس يمكن التحدث عن سعادة النيرفانا طالما أنه لا يوجد في هذه الحالة أي إحساس، أجاب: «إنما تكمن السعادة على وجه الدقة في غياب كل إحساس». ومن جهة أخرى فإن بوذا يقول إن أية معلومات دقيقة عن النيرفانا ليست ضرورية ولا ممكنة.

ولكي يفنّد بوذا مذهب البراهمانيين تفنيداً كاملاً أنكر أن الحياة المادية مبنية على شيء من حياة روحانية. ولكن كان ذلك طرحاً لم يتمكن من الدفاع عنه حتى النهاية. فقد كان أسهل عليه أن يتخلى عن كل معرفة بطبيعة الحياة من أن يكتفي بتأكيد أن كل حياة في العالم المحسوس هي ألم، وأن يدع جانباً معرفة ما إذا كان العالم المادي مرتبطاً بحقيقة روحانية.

على أن جهات عديدة عبرت في الفترة الأخيرة عن افتراضها بأن إنكار الحقيقة الروحانية والأنا الروحانية يمكن ألا يكون في مذهب بوذا الأصلي وإنما أُدخل عليه في وقت لاحق.

وتكمن أهمية بوذا ليس في الفكر النظري وإنما في جعله إنكار العالم أمراً روحانياً بأن أضفى عليه معنىً أخلاقياً. وهو لم يكتف بأن تبنى انتصارات الجاينية الأخلاقية وإنما عمقها ووسعها.

وبما أن بوذا أعلن أن كل حياة هي ألم فقد اعتُبر ـــ في عصر لم يكن الناس بعد قد اطلعوا كل الاطلاع على تعاليم الجاينية ـــ اعتُبر مبدع أخلاق الشفقة وظنوا أن وصية اللاعنف إنما صدرت عنه. وليس هذا صحيحاً، ففي الجاينية إنما وجد وصية الأهيمسا Ahimsa ومنها استعارها لحسابه الشخصي.

ويبدو من جهة أخرى أن هذه الوصية لم تكن مرعية في البوذية في الأصل كما كانت مرعية في الجاينية كامل الرعاية. فإن لم يكن الأمر كذلك لكان من

المستحيل على كتابات البوذية المقدسة أن تروي لنا أن موت بوذا نجم عن طعام مؤلف من لحم خنزير بري أعده له الحداد كوندا. وكان أول من شك في هذه الرواية وشرع في إعطائها معنى آخر هم جماعة من الأوربيين المهتمين بالدراسات الهندية. فقد زعموا أن الكلمة المستعملة للدلالة على الطعام المشار إليه وهي (Sûkaramaddavam) لا تعني بالضرورة «خنزيراً بالتوابل» وإنما يمكن أن تنطبق أيضاً على طعام من الأعشاب والجذور والفطور، وقد استعملت استعمالاً مجازياً بمصطلح خنزير بري.

والواقع أننا نعرف من حديث منسوب إلى بوذا بأنه كان يعتبر أكل اللحم مباحاً في بعض الحالات. فقد رُوِيَ أنهم سمعوا على لسان طبيب لأحد الأمراء اسمه جيفاكا ــ حدثتنا عنه خطابات بوذا ــ بأن المعلم لم يكن يرفض في بعض المناسبات أن يأكل اللحم، فسألوه عن السبب فأجاب بوذا بأنه يرفض اللحم الذي يعرف أنه آت من حيوان ذُبح من أجله، ولكنه يسمح لنفسه بأن يأكل لحماً يقدم له في وليمة حدثت ارتجالاً بدون تحضير أو لحماً وُضع له في قصعته كشحاذ، في هذه الحالة لا يكون الحيوان قد قُتل بسببه فيمكنه أن يعتبر اللحم «غذاء لا ملامة فيه».

وعلى هذه الطريقة نفسها حل القديس بولس في رسالته الأولى إلى الكورنثيين مسألة معرفة هل يجوز للمسيحيين أن يأكلوا لحم الضحايا الوثنية. «عندما يقال لكم بصراحة إن هذا اللحم هو من مثل هذا المصدر يجب أن تمتنعوا عنه لأن أكله سيكون خطيئة. أما إذا قُدم لكم لحم على مائدة وثني أو اشتريتم لحماً من السوق فليس عليكم أن تسألوا عن مصدره بل يمكنكم أن تأكلوه بكل اطمئنان»، هكذا تكلم بولس الرسول.

هذه التمييزات المتعلقة بالذمة ــ سواء كان مصدرها بوذا أو نسبت إليه ــ تظهر جيداً أن البوذية الأولى لم تكن متشددة جداً في موضوع استعمال اللحم. وبما أن رهبان سيلان لا يزالون مخلصين للتقليد القديم فإنهم لا يزالون يقبلون حتى

اليوم ما يوضع لهم في قصاع شحاذتهم من لحم .

كذلك لم يأمر بوذا تلاميذه بأن يربطوا أمام أفوههم شريطاً ليمنعوا الكائنات الحية من الدخول فيها ، ولم يعترض على زراعة الحقول ، فلم يدفع بموقفه هذا تطبيق وصية الأهيمسا (اللاعنف) بعيداً جداً في التفاصيل كما فعلت الجاينية ولم يكن واضحاً لديه أن الأخلاق ليس لها حدود .

ومع أن وصية عدم إزهاق الكائنات الحية أو إيذائها كانت سابقة لعهد بوذا فإنه هو مع ذلك مؤسس أخلاق الرحمة وهو في الواقع من باشر في بناء مبدأ الأهيمسا على أساس من الرحمة بينما كان فيما سلف يُبنى على فكرة اللانشاط نقية من رجس العالم .

وصف في واحدة من عظاته وبعبارات مؤثرة مشاعر خدم أحد الملوك وجنوده المرتزقة عندما قرر أن يقدم تضحية سامية بأنهم « تلقوا أمره بأن يقود الضحايا ولكنهم لم ينفذوه إلا لخوفهم من أن يعاقَبوا وكانت أعينهم مخضلة بالدموع » .

وعندما أظهر له النساجون أنهم لا يحصلون على الحرير إلا بقتل عدد كبير من الكائنات الصغيرة منع بوذا رهبانه — كما يقال — من استعمال أغطية الحرير .

على أن أخلاق الشفقة هذه أخلاق ناقصة لأنها محددة بمبدأ اللانشاط . فبوذا لم يطلب في أي مكان أن يُكرِهَ الإنسان نفسه بكل قوته ليقدم مساعدة ونجدة إلى مثيله الإنسان أو بصورة أعم لكل كائن حي . كل ما أوحى به ألا يتصرف الإنسان بغير رحمة . والعمل الذي يمليه الجزاء لا يدخل عنده في الحسبان لأن إنكار العالم يتضمن اللانشاط .

ومفهوم الألم نفسه ومفهوم التخلص من الألم يستبعدان عند بوذا « العملَ » الرحيم . فإذا كان لكل ألم أصلُه في إرادة الحياة لما أمكن إزالته حقاً إلا إذا تخلى الكائن الذي هو موضوع الحديث عن حياته بعمل واع وشخصي . أما إرادة التخلص من الألم جزئياً وبمساعدة من الآخرين فهي مشروع عبثي مستحيل لأن

سبب الألم يبقى موجوداً ويظهر فوراً في أشكال أخرى.

فالرحمة إذن تفقد معناها بسبب مبدأ إنكار العالم. وإذا أراد المرء أن يكون منطقياً وأراد أن يعترف بعواقب موقفه السلبي فإنه سيعترف بأن تقديم المساعدة لمخلوق في ضيقٍ أمرٌ لا فائدة منه. وهكذا فإن شفقة بوذا ترتكز بخاصة على إظهار أن الكائنات كلها معرضة للألم بدون انقطاع، فهي شفقة قائمة على المحاكمة والعقل وليست شفقة قائمة على الشعور.

إن أقدم أحاديث بوذا لا تعلمنا أنه أبدى أي اهتمام بالحيوانات كما فعل فرانسوا داسّيز Frasçois Dássise، ولكننا نجد في الجاتاكا Jatakas ـــ وهي قصص أسطورية عن حياة بوذا القديمة ـــ وصفاً يقدمه لنا صديقاً كبيراً للحيوانات. وتروي لنا واحدة من هذه الأقاصيص أنه جعل نَمِرةً جائعة تفترسه لكي يجنبها جريمة أن تأكل أبناءها الصغار.

فأخلاق بوذا إذن لا يمكنها أن تنتشر إلا في مجال الفكر طالما أن العمل لا يدخل فيها في دائرة الحسبان. وبينما كانت الجاينية تتطلب من الراهب أن يلغي كل شعور بالغِلّ والانتقام ذهب بوذا إلى أبعد من ذلك عندما طلب منه أن يتخذ من كل الخلائق بل ومن الكون كله موقفاً حليماً صافياً.

«انظروا أيها الرهبان ماذا عليكم منذ اليوم أن تفعلوه: إن قلبنا لا ينبغي له أن يضطرب بدون داعٍ. ولا ينبغي لأي كلام خبيث أن يخرج من شفاهنا. نريد أن نبقى عطوفين رحماء، قلبنا الذي يملؤه الحب معصوم من كل خداع. نريد أن ننشر نور عطفنا على كل شخص، ومن هناك ننشر في كل الكون عطفاً واسعاً عميقاً ليس له حدود، نقياً من كل ضغينة ومن كل غل. ذاك ما ينبغي عليكم أن تفعلوه أيها الأصدقاء».

«إن الراهب يوجه قوة العطف التي تملأ تفكيره إلى أول ركن من العالم ثم إلى الثاني والثالث والرابع وإلى الأعلى وإلى الأسفل وإلى ما خلال ذلك. وهو يترك قوة العطف التي تملأ تفكيره بتمام كمالها تنتشر حوله في كل الاتجاهات وفي الكون

كله واسعةً عظيمةً لا ينضب لها معين » .

في المذهب البراهماني وفي الساممخيا ليس للأخلاق أهمية إلا في أنها تؤمّن للمرء تناسخاً أفضل . وفي الجاينية تساهم الأخلاق في أن ترد للنفس نقاءها الأولي . أما لدى بوذا — وإليك ما هو جديد — فإن حالة الذهن الأخلاقية ضرورية للحصول على التركيز الروحاني الصحيح . ومن أجل قياس الطريق الذي تم اجتيازه يحسن أن يقرأ المرء واحدة من خطب بوذا الجميلة وأن يقارنها بهذا أو ذاك من مقاطع الأوبانيشادات .

فالتأمل يتضمن إذن عند بوذا تمرينات روحانية ذات طبيعة أخلاقية ، فمن يمتلك قلباً نقياً مليئاً بالطيبة تجاه الكون كله هو وحده القادر على التجرد من العالم وعلى أن يستغرق في نفسه . والوجد Extase وتمرينات التركيز لا تلعب في البوذية الأولى أقل دور مما تلعبه لدى البراهمانيين ومعتنقي مذهبي الساممخيا والجاينية . ويميز بوذا بين « أربع درجات في التأمل » ، وفي الرابعة يكتسب الإنسان اليقين من أنه لن يمضي أبعد من ذلك في عملية التناسخ ويدخل من جراء ذلك في النيرفانا حتى ولو لم يُنهِ فوراً حياته الأرضية .

في هذا التأمل السامي يصل إلى معرفة كل أشكال حيواته السابقة حتى تلك التي حدثت منها في أحقاب سحيقة القدم . ويدعي بوذا أنه هو نفسه نال امتياز معرفة كامل ماضيه .

بحسب ما يقوله بوذا إن الروحانية الأخلاقية ليست مهمة للإنسان الذي توصل إلى امتلاكها فحسب وإنما هي أيضاً نوع من قوة منبثقة عنه . وكان بوذا يمتلك هذه القوة بشكل غير عادي . وذلك هو سر شخصيته البسيطة جداً والعظيمة جداً في الوقت نفسه .

إن إشعاع الطيبة الذي كان يصدر عنه كان يؤثر — كما يقال — ليس في بني الإنسان وحدهم وإنما في الحيوانات أيضاً . فابن عمه ديفاداتّا الذي كان يبغضه سلّط عليه في ممر ضيق فيلاً مشهوراً بمدى توحشه . ولكن الحيوان — كما

يروون ـــ تأثر بقوة طيبته فتوقف وهو في عزّ قفزته وأخفض خرطومه الذي كان قد رفعه ليضربه به .

كان بوذا أول من عبّر عن هذا القانون الأخلاقي الذي يذهب إلى أن الروح الأخلاقية تشكل في ذاتها فقط طاقة تفعل في العالم لكي ينتصر الخير . وبقوة الروح التي يتحد معها إنما يكتسب الكلام قوة فاعلة منفذة . ويقول بوذا إن فعل الخير بالقول أو الصمت المناسب الذي تمليه الحسنى الخالصة هو واحدة من المهام الملقاة على عاتق الراهب .

« إن الراهب يقول الحقيقة . إنه منذور للحقيقة . مثابر ، مخلص ، لا متكتم ولا متملق . يستهجن كل نميمة . ما يسمعه هنا لا يكرره هناك ليوقع بين هذا وذاك . وما يسمعه هناك لا يكرره هنا ليوقع بين ذاك وهذا . إنه يصلح بين المتخاصمين يقوي الروابط بين المتصالحين . الوفاق يسبب له الفرح . الوفاق مهمته . الوفاق متعته . والكلمات التي تخلق الوفاق يقولها . وهو لا يتلفظ إلا بكلام معصوم من روح الشر ، كلام رقيق على الآذان محبوب مصلح مهذب يمتع ويقنع : ذلك هو الكلام الذي يقول » .

يجب تحمُّل البغضاء والتسامح مع الأذى ليس من أجل الوصول إلى الكمال فحسب وإنما لأننا بهذه الطريقة نؤثر في العالم . « عن طريق الحلم والصبر ـــ يقول بوذا ـــ يمكن التغلب على الغضب . وبالخير ننتصر على الشر ، وبالكرم ننتصر على البخل ، وبالصدق على الكذب ، وبعدم الكراهية يصل أمر الكراهية إلى الهدوء » .

بذلك تكلم أيضاً بولس الرسول : « لا تدع الشر ينتصر عليك . انتصر عليه بالخير » .

ولقد تمثّل بوذا بقصة الأمير ديغافو التي رواها لتلاميذه الذين شق بينهم نزاع ليظهر لهم كيف أن اللابغضاء تنتصر على البغضاء . فقد استولى الملك براهماداتّا على مملكة جاره الملك ديغيتي (الألم الطويل) . فتنكر هذا في زي راهب شحاذ واختبأ مع زوجه في عاصمة عدوه نفسها حيثُ ولد له فيها غلام سماه ديغافو

(الحياة الطويلة) . وبعد بضع سنوات كشف أحد الخونة للملك عن شخصية الراهب الشحاذ الحقيقية فأمر باعتقاله ثم قتله هو زوجه . وعلى درب العذاب علّم ديغيتي ابنه ديغافو أن الكراهية يمكن ويجب أن تهدأ عن طريق اللاكراهية . وبدون أن يجعل نفسه معروفاً دخل ديغافو في خدمة الملك في الغابة . وقد أسند الملك التعِب رأسَه على صدر رفيقه ونام . عند ذلك ظن ديغافو أن ساعة الانتقام قد أزفت فرفع سيفه ثلاث مرات فوق رأس الملك النائم ، وفي المرات الثلاث أعاده لأن كلمات والده الأخيرة عادت إلى ذاكرته . وفي خلال ذلك حلم الملك بأن ديغافو أراد قتله فنهض مذعوراً فرآه أمامه والسيف في يده وعرف من فمه حقيقة شخصيته . عند ذلك وقع على قدميه يسأله الرحمة . فصرح له ديغافو عندئذ أنه يغفر له إطاعةً لكلمات أبيه الأخيرة وأنه هو الذي يلتمس عفوه لأنه همَّ بقتله . وانتهت بينهما البغضاء ، وعاد ديغافو ليستقر فوق عرش أبيه .

على أن بوذا باعترافه بأن الفكر الأخلاقي ــ سواء بوجوده نفسه في قلب الإنسان أو بتجليه في الكلام ــ هو قوة فاعلة في العالم إنما يخرج بذلك من إنكار العالم . ومع ذلك فإن أخلاق النشاط الخيِّر تبقى خارج أفقه ، فما يريد تغييره في العالم هو الروح لا شروط الحياة الأرضية ، ولم يخطر في باله أن يتخلى عن مبدأ اللانشاط رغم أن أخلاقه وصلت في الواقع إلى مبدأ النشاط . وهو لم يفكر في أن يسأل نفسه عما إذا كانت الأخلاق يمكن أن تقتصر حقاً على اللانشاط أو أن عليها ــ على العكس من ذلك ــ أن تتخلى عن هذا المبدأ ، ذلك لأن إنكار العالم بالنسبة له بديهية لا يرقى إليها الشك . وهو لم يأخذ بعين الاعتبار أن الرحمة هي بطبيعتها نفسها احتجاج صادر من أعماق القلب الإنساني على هذا الموقف .

وعندما يصف الكمال الذي ينبغي على الراهب أن يصبو إليه بهذه الجملة الرائعة : «إنه شفوق رؤوف ممتلىء طيبة من يسعى بالخير لكل كائن حي» فإنه بعيد جداً عن أن يصف الرأفة الفاعلة . إنه يكتفي بكل بساطة بأن يضع على عاتقه واجب السعي إلى حالة روحانية ضرورية لكماله وخلاصه الداخلي الحقيقي .

من أجل الوصول إلى الخلاص ــ هكذا قال بوذا ــ يجب المسير في «طريق الفضائل الثمان النبيلة». وهذه الفضائل هي : إيمان نقي ، إرادة نقية ، لسان نقي ، عمل نقي ، سلوك نقي ، تطلع نقي ، تفهم نقي ، تأمل نقي . ولكن يجب ألا تخدعنا عبارة «عمل نقي» ، فهي لا تعني سوى الامتناع عن السيء من الأعمال .

«ما هو العمل النقي أيها الأخوة؟. إنه تجنب إهلاك كائن حي ، تجنب أن تأخذ ما لم يُعطَ لك ، تجنب أن تستسلم للموبقات . ذلكم ما نسميه العمل النقي» (نبذة من خطاب ألقاه ساريبوتا أحد تلاميذ بوذا المفضلين عن «الطريق المثمّن») .

فالشفقة الفاعلة أو النشيطة بالنسبة لرهبان بوذا ليست في دائرة الحسبان لأنها تفترض وجود شيء يحبونه ويتعلقون به . ومعنى ذلك أنهم ليسوا متحررين مما في الأرض من أشياء . وكم هي مخيفة تلك الكلمة التي قالها بوذا : «أغنياء بالمباهج ومتحررون من الأحزان هم أولئك الذين ليس لهم في العالم عزيز» ، وقد وجه هذه الكلمة لأب ثكل ولده ، ولم يعرف إلا أن يقول : «ما تحبونه لا يجلب لكم إلا الألم والعذاب» .

وكم هي قاسية تلك اللوحة التي يرسمها هذا المثل الديري الأعلى : «من لا يهمه أمر الآخرين ، من ليس له قريب ، من يسيطر على نفسه ، من يتمسك بالحقيقة بثبات ، من انطفأ فيه الشر ، من تخلى عن كل حقد : ذلك هو من أدعوه براهمانياً حقيقياً» .

ومن الواضح أن بوذا بسبب تمسكه بمبدأ إنكار العالم الذي اعتبره المبدأ الأسمى قد امتنع عن أن يطلب من رهبانه أن ينجزوا أعمالاً تمليها الشفقة والإحسان . وفي أخلاقه العلمانية كان ينبغي عليه أن يقرر ما إذا كان ينبغي عليه أن يجعلها واجباً عليهم أم لا . وبما أنه سمح للناس أن يبقوا في الحياة النشيطة الفاعلة ــ وهو أمر لا يتفق في الحقيقة مع مذهب الألم والخلاص ــ فكان ينبغي

عليه أن يطالبهم بسلوك نشيط مبني على الشفقة والإحسان ، ولكن ذلك سيكون منه تنازلاً لا يستطيع تقديمه لمصلحة تأكيد العالم .

لقد بلغت الأخلاق عند بوذا من التطور أنها وجدت هدفها بنفسها . ولكن بوذا لم يعترف بذلك بل تركها في خدمة مفهوم عن الخلاص يسيطر عليه سيطرة تامة مبدأُ إنكار العالم . وبديهي أن إرادة التوفيق بين الأخلاق وبين التخلي عن العالم أمر متناقض وغير قابل للتحقيق . فالأخلاق تنطوي على تأكيد للعالم ، فإذا ارتبطت بإنكاره كانت مضطرة لأن تبقى في حدود اللانشاط فتبقى بذلك ناقصة بالضرورة .

إذن فلا يمكن أن يكون الأمر غير هذا : أخلاق بوذا التي استعملها العلمانيون بقيت خاضعة هي أيضاً لمبدأ اللانشاط . بإمكانها أن تستجيب لهذا المطلب أو ذاك من أخلاق العمل ولكنها لا تستطيع أبداً أن تقيم من حيث المبدأ نشاطاً أخلاقياً وأن تجعل منه وصية عامة ملزمة مثلما تتطلب الشفقة والإحسان .

ولم يكن بوذا يتحدث إلا نادراً عن أخلاق العلمانيين وإنما كان يتوجه بخطبه في العادة إلى الرهبان .وإليكم نبذات من إحدى خطبه عن أخلاق العلمانيين :

« دعوني أعلمكم أيضاً ما ينبغي أن تكون عليه حياة رب أسرة ... عندما يكون لديه زوج وأولاد لا يكون ملزماً بأن يخضع لقاعدة حياة الرهبان ... فليتجنب قتل أي كائن حي ، وعليه ألا يأخذ ما لم يُعْطَ له ، وألا يكذب ، وألا يشرب أي شراب مسكر ، وأن يتجنب الفاحشة ... وبدافع من واجبه عليه أن يعنى بوالديه وأن يمارس مهنة شريفة مشروعة » .

كذلك حض بوذا العلمانيين على السخاء والتقى والسلوك الذي لا يعيب والاحترام والتواضع والصبر والرقة والقناعة والاعتراف بالجميل والمثابرة على سماع تعليمات مذهب الخلاص والطيبة تجاه النساك والمتقشفين .

وقد طالبت المراسيم التي نقشها الملك البوذي الكبير آشوكا (من القرن

الثالث قبل الميلاد) على صخور وأعمدة حجرية طالبت العلمانيين ــ إضافة إلى مراعاة وصية الأهيمسا (اللاعنف)ــ بأن يتمسكوا بسلوك عطوف تجاه الخدم والعبيد وأن يحترموا الأشخاص الوقورين ويكرموا الزهاد والبراهمانيين .

ويضم الدامابادا (ممر الحقيقة)، وهو كتاب تقليدي يعرض الأخلاق البوذية وينتمي إلى « السَلَّة » الثانية Sutta Pitaka من النصوص المقدسة للبوذية القديمة ، ويضم أقوالاً موثوقة لبوذا وأقوالاً أخرى منسوبة إليه لا نكاد نجد فيها أية وصية تتعلق بأخلاق العلمانيين .

ولنلاحظ أن بوذا لم يفرض على الإنسان مساعدة البائسين . وعندما يتحدث عن العطف والرفق فهو يعني إكرام الرهبان ، حتى أنه يصر بطريقة تصدمنا على المكافأة المرهونة بهذا العمل الذي يستأهل التقدير . ويعزو بوذا قيمة كبرى للعرفان بالجميل . ففي واحدة من أجمل خطبه يقول : « إن خلاصة ما يتكون منه الخبيث هو نكران الجميل . وخلاصة ما يتكون منه الإنسان الخيِّر هو عرفان بالجميل » .

في موضوع العرفان بالجميل تجاه الوالدين يقول : « إذا أخذ المرء أمه على أحد كتفيه وأباه على الكتف الآخر وحملهما مدة قرن لما أمكنه أن يظهر لوالديه من عرفان الجميل ما يستحقان ولا أمكنه أن يرد لهما حسن الصنيع ... أما إذا قاد والديه من الكفر إلى الإيمان الكامل ، ومن الخبث إلى الفضيلة الكاملة ، ومن البخل إلى الكرم الكامل ، ومن الجهل إلى المعرفة الكاملة ، عند ذلك يكون قد أظهر لوالديه عرفانه بالجميل بالطريقة السليمة الوحيدة ورد لهما كل أفضالهما وزاد » .

ولم يطالب بوذا بإحسان فعّال . وفي هذا تختلف أخلاقه عن أخلاق المسيح . ما هو مشترك بينهما هو أولاً أن أخلاقهما المتأثرة بإنكار العالم هي مبدئياً أخلاق كمال داخلي ، يضاف إلى ذلك أنها خاضعة لمبدأ الإحسان . فهي إذن تحمل في طيلتها ميلاً إلى التجلي عن طريق العمل فتمتلك بذلك شيئاً من الضلوع

إلى تأكيد العالم. في تعاليم المسيح تتطلب أخلاق الكمال الداخلي في الواقع إحساناً فعالاً بينما لم يذهب بوذا إلى هذا المدى.

ومن الملاحظ من جهة أخرى أن إنكار العالم عند المسيح يختلف اختلافاً كبيراً عما هو لدى بوذا. فهو في نظر يسوع لا يستند على التمييز بين العالم المادي والعالم الروحاني بل يرفض العالم الطبيعي لأنه خبيث ويعيش في انتظار تحوله إلى عالم فوق طبيعي كامل. فإنكار العالم يستند إذن على مثل أخلاقي أعلى.

من هذا الفارق الأساسي بين هذين الإنكارين للعالم ينجم أن علينا أن نعتبر كل محاولة لتفسير مذهب المسيح على أنه نشأ عن مؤثرات بوذية محاولةً فاشلة، وحتى لو اعتبر ذلك مقبولاً فإن ما يجافي الحقيقة مجافاة قوية أن يكون يسوع قد تمكن من الاطلاع على الفكر الهندي.

بطبيعة الحال لم يقصِّر العلمانيون من البوذيين في أن يستعملوا حقهم في ممارسة الإحسان الفعال على أنه وصية أخلاقية وفق ما تنصحهم به مشاعرهم الطبيعية دون أن يقلقوا مما إذا كانت هذه الممارسة تنسجم مع مبدأ اللانشاط. فحفر الآبار وبناء الملاجىء للمسافرين كانا دائماً من الأعمال الحميدة الممجدة عندهم على وجه الخصوص. وفي تعاليم الملك أشوكا بدأت الشفقة الفاعلة تلعب بعضاً من دور.

وفي بعض المناسبات ترك بوذا نفسه ينجر إلى العمل بدافع من الإحسان. ففي إحدى الأمسيات عندما كان ماراً في المهاجع وجد راهباً يتألم من الزحار وقد أُنهك جسده ورقد في بُرازه، فقام بمساعدة من أناندا الذي كان يرافقه بتغسيله وإصلاح مرقده. ثم دعا الرهبان وأخبرهم بما ينبغي عليهم أن يقدمه بعضهم لبعض من مساعدات متبادلة، ولكنه لم يسوِّغ هذا الواجب من المساعدات المتبادلة بوصية عامة تتعلق بالإحسان الفعّال. وقد قدم سبباً لذلك أن الرهبان ليس لهم بقربهم لا أب ولا أم للعناية بهم فيجب عليهم أن يحلوا محل الأبوين.

في ظل شخصية بوذا الإنسانية الرفيعة كانت الأخلاق من القوة والحيوية

بحيث أنها لم تخضع حقاً لمبدأ اللانشاط . ومع ذلك فهي لم تتمرد عليه . ولكن كان يحدث لها أن تتجاوزه كمياه بركة تطفح من الحافة هنا وهناك ولا يمكن أن يكبح منها الجماح .

أما مسألة الخلاص النهائي للعالم فإن بوذا لم يوضح رأيه فيها . ولو أنه أراد أن يكون منطقياً مع نفسه لوجب عليه أن يعبِّر عن الأمل في أن الكائنات كلها ستصل في نهاية العالم إلى النيرفانا وبذلك تنتهي الحياة المادية المؤلمة بالنسبة لكل الكائنات . ولكنه تأكد من استحالة أن يتصور كيف يمكن أن تتحقق هذه النيرفانا الكونية طالما أن كل مخلوق ــ وفقاً لمذهب التناسخ ــ لا يستطيع بلوغ الخلاص إلا أذا مر عبر حياة إنسانية يستطيع فيها اكتساب المعرفة العليا الضرورية للخلاص .

فبحسب قول بوذا يكاد يكون مستحيلاً على إنسان تناسخ بسبب أخطائه في شكل غير إنساني أن يولد مرة أخرى . والسبب في ذلك أنه في الأشكال الدنيا من الحياة لا تسود إلا الجريمة والخبث . ويضرب بوذا على ذلك مثلاً سلحفاةً عوراء في البحر لا تصعد إلى سطحه إلا مرة كل مائة عام ، فرُمي لها بحبل ذي أنشوطة فلن يكون لها أي حظ في إدخال عنقها فيه ، كذلك شأن غير العاقل الذي سقط إلى شكل دنيء فهو لن يستطيع أبداً أن يعود إلى حياة إنسانية .

وبذلك يكون بوذا رسول الرحمة قد قبل بأن يهتم الإنسان بخلاصه وهو يائس من خلاص سائر الكائنات ، وفي هذه النقطة يكمن ضعف في مذهبه .

أما نحن الأوربيين ، ومثلنا بعض الهنود المعاصرين ، فإننا نعاني شيئاً من الصعوبة في قبول أن فكر أكبر داعية للرحمة كان خاضعاً خضوعاً كاملاً لمبدأ اللانشاط الناجم عن إنكار العالم . ولا ينطبق ذلك إلا قليلاً على الصورة المثالية التي صنعناها لأنفسنا عنه . إن صورته التاريخية الحقيقية تضللنا وأخلاقه تخيب آمالنا .

وفي حالة يسوع أيضاً يصعب علينا أن نستسلم للبديهية التاريخية وأن نقبل

بأن فكره وأخلاقه كانت متأثرة تأثراً عميقاً بفكرة انتظار نهاية العالم. فالشواهد في الحالتين مؤكدة جداً وواضحة بحيث تسمح لنا بألا نقيم وزناً للحقيقة التاريخية.

إن أهمية بوذا تكمن في الجهد الذي بذله من أجل أن يجعل من إنكار العالم روحانياً وأخلاقياً. جعله روحانياً بدعوته الناس لاعتبار الانفصال الداخلي أهم من الممارسة الخارجية للتخلي عن العالم. وفي الوقت نفسه قال بأن الانفصال عن العالم إنما يتجلى في حالة من الفكر أخلاقية لأبعد الحدود. ولكن بما أن فكره كان خاضعاً لإنكار العالم فإن أخلاق العمل الرحيم لا تدخل عنده في الحسبان فينبغي التخلي إذن عن الأخلاق الظاهرية والاقتصار على الأخلاق الباطنية مع الدعوة إلى التخلي عن كل بغضاء والأخذ بروح المسالمة وطيبة القلب. والخلاصة هي أنه مؤسس أخلاق الكمال الداخلي، وفي هذا المجال ينادي بحقائق ذات قيمة خالدة. وهو واحد من أكبر العبقريات الأخلاقية التي عرفتها الإنسانية في جميع العصور.

ولكن بأية صورة نجح إنكار العالم في أن يصبح أخلاقاً عند بوذا؟. وهل تفتح حقاً إنكار العالم لديه على شكل أخلاق؟. إن ذلك ليس ممكناً.

إن إنكار العالم لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نفسه، حالةً من الانفصال عن العالم وعدم الاهتمام به، ولا يمكن أن تتولد منه أية أخلاق. فالأخلاق تفترض وجود اهتمام بمصائر الآخرين من الكائنات، وعن طريق هذا الاهتمام يتم الاعتراف مهما كان قليلاً بالقيمة المترتبة على تعديل شروط حياة الكائنات. والواقع أن الأخلاق بطبيعتها نفسها تتضمن تأكيد العالم.

وأي مذهب يستند على مبدأ إنكار العالم لا يمكنه أن يتخذ صفة أخلاقية إلا إذا تبنى أفكاراً خاصة بالأخلاق. بهذه الطريقة أدخل بوذا الأخلاق في المفهوم الهندي عن إنكار العالم كما فعل يسوع عندما خصص للأخلاق مكانها من المعتقدات اليهودية القائلة بمجيء نهاية العالم.

وقد ظن بوذا أن بإمكانه التوفيق بين الأخلاق والإنكار. والحقيقة أن

الأخلاق جرته لأن يكون بغير وعي منه غير مخلص لهذا الإنكار. وعلى الرغم من أن أخلاقه عن الكمال الداخلي تسعى لأن تتماسك تماماً ضمن حدود مذهب الإنكار فإنها تأثرت بفكر آخر يختلف عنها كل الاختلاف. فالانفصال الداخلي عن العالم الذي دعت إليه الأخلاق يختلف عنه كل الاختلاف. وقد سُوِّغ بالحاجة إلى الكمال الأخلاقي، بينما الانفصال الذي يتطلبه إنكار العالم له سببه في ذاته ويكتفي بذاته. فكم كانت رؤية أولئك البراهمانيين الذين عاشوا في القرون الأولى واضحة في هذه المسألة عندما أكدوا أن إنكار العالم يقع في جهة وحده بينما الأخلاق تقع بالضرورة في مجال تأكيد العالم.

إن أخلاق الكمال الداخلي لا تشترط إنكار العالم وإنما تتفق مع تأكيده. والتجرد الأعمق عن العالم هو الذي يسعى إليه الإنسان لكي يصبح شخصية أخلاقية حقيقية وأن يضع نفسه في خدمة العالم.

والواقع أن بوذا لم يفعل إلا أن أحل محل حرية العالم الناجمة عن إنكار العالم حريةً أخرى ناجمة عن حالة فكرية أخلاقية. والشفقة التي دعا إليها تفترض اهتماماً كبيراً بشروط حياة الكائنات على هذه الأرض وتتضمن تحريضات قوية على العمل بحيث يبدو غيرَ مفهومٍ كيف اعتبرها بوذا متفقة مع مبدأ اللانشاط.

إن الأخلاق حليفة سرية لتأكيد العالم. وهي عدو خطر أدخله بوذا في نطاق إنكار العالم الحصين. وقد أكمل بوذا مشروع الجاينيين بإعطاء الهند شيئاً لم تكن تعرفه قط من قبل هو أخلاق مبنية على الفكر. فحتى ذلك الوقت لم تكن تملك إلا أخلاق الوصايا التقليدية. ومن أجل أن تتمكن الأخلاق من بلوغ كامل تطورها ينبغي أن يستولي الفكر عليها وأن يسعى إلى أن يحدد فيها المبدأ الأساسي الذي يتضمن في ذاته كل الواجبات وكل الفضائل. وعندما جعل بوذا من الإحسان الرحيم ذلك المبدأ نفخ في الأخلاق الهندية حياة جديدة. فقد بذر حبة أخلاقه في حقل إنكار العالم، ولكن الريح حملتها إلى الحقل المجاور الذي هو حقل التأكيد. وفي الفكر الشعبي الذي بقي غريباً إلى حد كبير عن مذهب

الإنكار حققت أفكار بوذا الأخلاقية حصاداً وفيراً خلال العديد من القرون .

إن الأخلاق التي يدعو إليها بوذا ستعطي إذن تأكيد العالم كما هو قائم في فكر الهند أسلحة ستسمح له بإحراز النصر على الإنكار . وبدون تأثير بوذا لا يمكننا أن نفسر التطور الذي أنجزته الهندوسية خلال القرون التالية . فبإيحاء من الأخلاق البوذية إنما نالت الهندوسية زخمها الذي أوصلها في النهاية إلى الانتصار على البوذية في الهند .

بعد ترددات طويلة انتهت الهند إلى التخلي عن كل ما هو جوهري في إنكار العالم كما مارسه بوذا ولكنها حافظت على أخلاقه وطورتها .

٧ ـــ المصائر المتأخرة للبوذية في الهند

كان بوذا ينتظر ــ اعتماداً على كلام وجهه لأناندا ــ أن الحقيقة التي أذاعها لن تدوم أكثر من خمسة قرون ثم يحدث كشف جديد للخلاص بعد ذلك.

ولكن هذه النبوءة لم تتم. فبعد خمسمائة سنة من موت بوذا أي حوالي بدء العصور المسيحية بقي مذهبه في أوجه. ولكنه لم يبق في الحقيقة كما بشر به تماماً وإنما دخل عليه تطوير وتعديل.

ففي البوذية المتأخرة نرى ظهور فكرة تقول إن الحقيقة عن الخلاص يدعو إليها في العالم بين حين وحين «بوذاتٌ» ليس غوتامابوذا الذي ينتمي إلى جنس الشاكيا إلا واحداً منهم. ففي كل عصر عالمي (ذلك لأن البوذية المتأخرة استعارت من الساخيا مفهوم العصور العالمية) وفي كل منطقة من الكون كله لا من الأرض وحدها يظهر بوذات من حين إلى حين، وليس غوتامابوذا هو الأخير في عصرنا وإنما سيتلوه آخرون.

على أن هؤلاء البوذات ــ كما يقول المذهب البوذي المتأخر ــ ليسوا إلا تجليات لبوذا الأول الذي هو كائن سماوي موجود في ذاته (Adibouddha) ومنه ينبثق العالم.

من بين البوذات الخالدين الذين انبثقوا عن بوذا أميتابها (بوذا الضياء اللامتناهي) الذي هو السيد الحامي للعالم الحالي ويحتل مكاناً سامياً ويسكن في السماء في

الجنة التي تسمى سوكهافاتي . أما غوتامابوذا أيضاً فهو بموجب مذهب البوذية الحديثة كائن سماوي اتخذ مظهراً بشرياً ليحمل للعالم كشفه عن الخلاص . وقد ذهبت بعض النصوص لأن تضفي عليه صفات بوذا الكوني نفسها وأن تقدمه لنا على أنه «أبو العالم المولود في ذاته» . على أن المذهب المتأخر المتعلق بالبوذات لا يقدم لنا وحدة منهجية وينطوي على الكثير من الغموض والتناقضات .

منذ ذلك الوقت غدت البوذية ديناً . ولم تكتف بأن تطلب الاحترام للبوذات وإنما أعادت إلى عبادة الآلهة بصورة عامة مكانتها ، تلك العبادة التي كان غوتامابوذا قد أنكر عليها أية أهمية .

وعندما غدت البوذية ديانة شعبية انعزلت عن مذهب بوذا التاريخي الذي كان يعلّم أن الخلاص من دائرة التناسخات لا يمكن أن يتم الوصول إليه إلا في الحياة الديرية والتخلي عن العالم . أما الآن فهي تؤكد أن الإنسان يستطيع دون أن يخرج من الحياة العادية أن يصل إلى الخلاص بتكريم بوذا الإلهي وبأن يضع فيه إيمانه وأمله . هذا المذهب الجديد الذي جعل النفاذ إلى طريق الخلاص أكثر سهولة يسمى مذهب «المركبة الكبيرة» Mahâyâna بينما يطلق على المذهب الأول الذي يعود إلى بوذا التاريخي اسم «المركبة الصغيرة» Hînayâna. ولابد لنا أن نفهم بأن المركبة إنما تعني القارب الذي يسمح بعبور نهر التناسخات والآلام للوصول إلى شاطىء النيرفانا .

كذلك تنفصل البوذية الماهايانية (أي بوذية المركبة الكبيرة) عن مذهب بوذا التاريخي بأنها لا تعتبر مثلاً أعلى لها الخلاصَ من دائرة التناسخات . وقد اتخذت فيها فكرة الشفقة مكانة بدا غيرَ مقبول فيها ما كان بوذا قد سمح به للإنسان من أن يقتصر على الاهتمام بخلاصه الشخصي دون الاهتمام بخلاص سائر الكائنات . كما أنها طرحت مثلاً أعلى جديداً للإنسان هو أنه ما إن يصل إلى خلاصه الشخصي حتى يتخلى عن الدخول في النيرفانا ويقبل بالعودة إلى التناسخات الأرضية كي يساهم في خلاص العالم . وللقديسين الذين يسعون إلى

استمرار التناسخ خصصت البوذية الماهايانية مكانة « البوذيساتفا -Boudhisattvas » وشرف منصبهم ، وهؤلاء هم المرشحون لاحتلال منصب بوذا .

وقد أدركت البوذية الماهايانية أن فكرة الشفقة ما إن يتم قبولها حتى ترفض الاقتصار على مكان محدود وتميل إلى غزو الفكر كله وتحتج بصفة خاصة على كل اهتمام أناني بالخلاص .

وبحرص رائع منها على الحقيقة قاومت البوذية الماهايانية إغراء تزوير الأعراف المأثورة بأن تدعي أن مذهبها يعود إلى بوذا نفسه . فهي لم تنكر أن بوذا دعا الناس إلى التفكير قبل كل شيء بخلاصهم وحدهم من دائرة التناسخات وأنه تكلم بنفسه عن دخوله في النيرفانا ، ولكنه لم يفعل ذلك في نظر حكماء الماهايانا إلا بسبب ضعف عقل معاصريه الذين لم يكونوا قادرين على فهم الحقيقة الأسمى ، حقيقة التخلي عن النيرفانا ، ولذلك يجب ــ كما يدّعون ــ أن يوضع المذهب المستخلص من روح تقواه فوق المذهب التاريخي الذي كان يدعو إليه .

فغوتامابوذا إذن ــ بحسب ما تذهب إليه الماهايانا ــ لم يدخل قط في النيرفانا وإنما هو يعيش في المناطق السماوية التي يعمل فيها بدون انقطاع من أجل أن يجعل معرفة خلاص العالم تتقدم وتتطور . « وهو الذي أسقط مطر الدين الكبير وهو الذي جعل طبل الدين الكبير يدوّي ويرن » .

بلغت البوذية الماهايانية أوسع انتشارها في الشمال الشرقي من الهند ، ولا شك أن ذلك قد تم خلال القرون الأولى بعد ميلاد المسيح . ونصوصها المقدسة لم تكتب بلغة البالي Pali كنصوص البوذية الأولى وإنما كتبت بالسنسكريتية .

وبما أن البوذية الماهايانية ذاعت وانتشرت في التيبت والصين وبقيت هناك بينما زالت من الهند عبر العصور فإن عدداً من نصوصها الأكثر أهمية إنما وصلتنا ليس باللغة السنسكريتية الأصلية التي ضاعت وإنما في ترجمتها التيبيتة أو الصينية .

والكتاب الأكثر شهرة في الماهايانا هو السادهارما ــ بونداريكا (نيلوفر

الشريعة الصالحة) الذي يمجِّد غوتامابوذا على أنه كائن إلهي يقوم عرشه على جبل فوق آلاف من الآلهة والبوذات والبوذيساتفات . ولابد أن هذا الكتاب قد كتب بعد قرنين على الأكثر من ميلاد المسيح ، ثم ترجم إلى الصينية منذ عام ٢٢٣م وأعيدت ترجمته من جديد في عام ٢٨٦م .

أما اللاليتا ــ فيستارا (القصة المفصلة للعبة) ــ والمقصود باللعبة بوذا ــ فهي تصف بطريقة أسطورية تناسخ بوذا الإلهي في عائلة الشاكيا وتحكي عن نشاطه الأرضي . ولابد أن الأجزاء الأقدم منها قد كتبت في عصر سابق للمسيح .

وأما ال (Sukhâvatîvyûha) ومعناها « وصف مفصل للبلاد المباركة » فإنها تعالج موضوع بوذا أميتابها وجنة السوكهافاتي . وقد ترجم هذا الكتاب إلى الصينية ما بين عامي ١٤٧ ــ ١٨٦ بعد ميلاد المسيح .

ومن بين حكماء الماهايانا الكبار يجب أن نذكر ناغارجونا (القرن الثاني للميلاد ؟) الذي ولد من أسرة بهارمين ، والفقيه الشاعر شانتيديفا (القرن السابع للميلاد) .

في البوذية الماهايانية اختفى تماماً مفهوم الشفقة كما كان بوذا قد دعا إليه وأصبح المؤمن الماهاياني يسعى لبلوغ كمال « الشفقة الكبرى » . وكم هي عميقة هذه الكلمة : « طالما تألمت الكائنات لن يكون ثمة إمكانية لأن يفرح أولئك الذين يتمتعون بقلب رحيم » . وهكذا لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني تحتل الشفقة مكانة مهيمنة في إدراك العالم .

ولكن هذه الرأفة القوية لم تستطع أن تطور نفسها تطويراً كاملاً ولا أنتجت كل النتائج المتوقعة منها . وكما كان شأن البوذية الأولى فإن الماهايانا بقيت هي الأخرى أسيرة إنكار العالم ، كما أنها مثلَها وجدت نفسها مضطرة لأن تتمسك بمبدأ اللانشاط . ومثلَها لم تحض الإنسان على تقديم المساعدات الناجعة للكائنات التي تتألم . ومثلَها لم تستطع أن تواجه انتشار تلك الحقيقة العليا من أن الخلاص إنما يكمن في إلغاء أرادة الحياة .

لقد اهتمت الماهايانا بخلاص كل الكائنات، ولكنها لم تكن على مستوى أن تشرح كيف سيتحقق هذا الخلاص بأكثر مما فعلته السامخيا ومما فعله بوذا. والشفقة التي دعت إليها الماهايانا كانت موثقة الأيدي كما كان حال شفقة بودا. فهي ليست في الواقع إلا شفقة نظرية ــ كما كانت شفقة بوذا ــ ولكنها مدفوعة إلى أبعد الحدود. وهي لم تستطع الاكتفاء بأن تبقى تأملية كما فعلت شفقة بودا وإنما اندفعت في أمنيات رحيمة.

فالمؤمن الماهاياني يتشفع لكل الكائنات طالباً ألا ينقصهم شيء وأن يكونوا في منأى عن الألم والمرض وألا يكونوا منبوذين ولا مضطهدين وأن يتمتعوا بحياة سعيدة معصومة عن كل نية باقتراف الخطيئة وأن ينتقلوا من حياة أدنى إلى حياة أعلى حتى يصلوا بذلك إلى الخلاص. ونحن نجد في الكتابات الماهايانية صلوات طويلة تتضمن شفاعات من هذا النوع. وبما أن النساء معدودات في مرتبة الكائنات الدنيا فإن الصلوات تطلب لهن أن يتناسخن إلى جنس مذكر. وهم لا ينسون في هذه الصلوات الكائنات التي تتعرض لمضايقات وعذابات جهنم. ذلك لأن «الشفقة الكبرى» لا تهتم فقط بكل الكائنات التي تعيش على الأرض وإنما بكل الكائنات التي توجد في كل أرجاء الكون أيضاً.

وإليكم نبذات من كتب ماهايانية: ــ «ليت آلام جميع الكائنات أن تتوقف في كل أجزاء البلاد». ــ «ليت كل الكائنات في مناطق العالم العشر، من هم ضعفاء أو مرضى أو خائرو القوى أو بدون حماية، أن يتخلصوا مما أحاق بهم من شر». ــ «ليت أولئك المضروبين أن يتخلصوا من الضرب، وأولئك المهددين بالموت أن يعودوا إلى الحياة، وأولئك المكروبين أن يتخلصوا من كل خوف...». ــ «ليت الجياع والعطاش أن يتلقوا الفيض من الطعام والشراب». ــ «ليت العميان أن يتمكنوا من استعادة النظر والطرشان من استعادة السمع والنساء الحبالى من الولادة دون آلام». ــ «ليت ألا ترتفع في العالم أية صرخة ألم وألا يعاني أي كائن من أي ضيق وغم». ــ «ليت الكائنات أن

تتجنب طريق التناسخ الأسفل ... » . ــ « ليت النساء يولدن دائماً من جديد في حيوات مذكرة ويصبحن أبطالاً مشهورين وفقهاء وحكماء ... » . ــ « ليتهن يجلسن براحة على عروش من زمرد بين أشجار جميلة من الحجارة الثمينة ينظرن إلى بوذات مناطق العالم العشر ويستمعن إلى ما يلقونه من خطب حكيمة » .

في الكتب الماهانية غالباً ما تكون المسألة مسألة جياع يحتاجون إلى الطعام وعطاش يحتاجون إلى الشراب ومرضى يحتاجون إلى الزيارة والعناية . ولكن من العبث أن نجد إلى جانب أمنيات الشفقة وصايا محددةً عن مساعدة تقدم للكائنات المتألمة . والخلاصة أن الماهايانا لا تهتم بأي عمل غير العمل الذي يساهم في الوصول إلى الخلاص الحقيقي التام من هذه الحياة الشقية . و « الشفقة الكبرى » لا تسمح للمؤمن الماهاياني بأن يكتفي ــ كما يفعل بوذا ــ بالتبشير بالحقيقة المنقذة وإنما تدفعه لأن يكون متأهباً بالفكر لأن يقدم من أجل خلاص الآخرين كنزَ الأعمال الصالحة الذي ادَّخره لنفسه ، وأن يتحمل على كتفيه آلام الآخرين ، وأن يدخل بدلاً عنهم في الأشكال الدنيا من الحياة ، وأن يتحمل بدلاً عنهم آلام الجحيم . وبدلاً من أن يمارس الشفقة الطبيعية ممارسة عملية فإن المؤمن الماهاياني يهتم بالتضحية بالنفس ، وهي عمل بطولي يريد إنجازه باعتباره بوذيساتفا .

وإليكم نبذات من كتب ماهايانية ــ : « ليتني أستطيع أن أقود كل الكائنات إلى مدينة النيرفانا » ــ « ليتني بما أنجزته من خير أن أساهم في تخفيف آلام كل الكائنات » ــ « كل ما كسبته من جدارات أقدمه بدون أسف لخير كل الكائنات . » ــ « إنني لا أهتم بخلاصي الشخصي فحسب . يجب أن أخرج كل الكائنات من نهر التناسخات (Samâra) وأن أحمل على ظهري عبء ألم كل الكائنات . وطالما أن الأمر يتعلق بي فإنني أريد ، في كل الحيوات السيئة التي يمكن أن تتحقق في كل مناطق الأرض ، أن أتذوق كل الآلام حتى الثمالة ... وأرضى أن أعيش في كل أشكال الحياة السيئة ملايين لا تعد من الأحقاب العالمية ... والحقيقة

أنه يحسن أن أتألم وحدي بدلاً من أن تمر كل الكائنات في حيوات سيئة ليس لها عدد ».

« إن البوذيساتفات » الذين يظهرون هذا التضامن بينهم وبين الكائنات الأخرى والذين لا يجدون السعادة إلا في تخفيف آلام الآخرين يهجمون على العذاب كما تهجم طيور النحام على أيكة من اللوتس ».

كذلك كان أمر القديس بولس. فقد دفعته الرحمة المسيحية لأن يكتب في رسالته إلى الرومان أنه يقبل عذاب النار إذا أمكنه بذلك أن يفعل شيئاً من أجل خلاص شعبه.

في البوذية الماهانية يبدو أن الشفقة أصبح لها من القوة بحيث كان لابد لها من أن تتمرد على إنكار العالم وأن تدعي لنفسها الحق في العمل على تقديم المساعدات للكائنات المتألمة. ولكن اللانشاط كان موقفاً غير قابل إطلاقاً للنقاش حتى بالنسبة لهذه البوذية المتطورة. فبقيت خاضعة له رغم أنها حُملت على العمل بدافع فطري أقوى من اندفاع بوذا نفسه.

وقد أوضح التطور الذي أحرزته الشفقة في الماهايانا كم كان تدخلها في مذهب ينكر العالم تدخلاً غير منطقي. عند بوذا كان لا يزال بإمكان الشفقة أن تتفق مع اللانشاط إلى بعض الحدود، أما في الماهايانا فلم يعد ذلك ممكناً، ولم يعد لها حيلة إلا في أن تتجاوز الموقف السلبي خادعة نفسها بنشاط وهمي.

ولكن كم هو مؤثر أن نشاهد أنه في إحدى المرات من تاريخ العالم عانى ملايين الناس من روح الإشفاق التي كانت تهز منهم الفؤاد.

ومن المفيد أن نلاحظ أن الماهايانا شرعت في تسويغ الشفقة منطلقة من نظرية المعرفة عند بوذا ومن إنكاره للذات. وحجتها في ذلك أنه إذا لم يكن هناك « أنا » أخرى. فالشفقة تقوم إذن على واقع أن الإنسان لا يقيم حداً دقيقاً بين « أناه » الشخصية و « أنا » الآخرين. وفي الشفقة يعرف المرء بالشعور استحالة التمييز بين « الأنا » و « الأنت » (**Parâtmasamatâ**).

وإليكم نبذات من كتب ماهايانية: «إننا بحكم العادة نربط مفهوم الأنا بجسدنا الذي ليس له في الواقع «أنا»، فلماذا لا نملك بحكم العادة أيضاً فكرة عن «الأنا» بالنسبة للآخرين؟» ــ «لا يوجد كائن يرتبط الألم بشخصه. فمن الذي يمكننا أن نقول إنه يتألم بذاته؟. إن كل الآلام بدون تمييز ليس لها صاحب، ولأنها آلام ينبغي علينا أن نقاومها. فما معنى إذن أن يكون ثمة حصر وتقييد؟ (أي ما معنى أن يقتصر المرء على صيانة نفسه من مرضه الشخصي). » ــ «إذا كان قريبي يعاني مثلي من الألم والخوف، فما الذي يميز «أنايَ» حتى أصونها أكثر مما أصون «أنا» الآخر؟».

بفضل التطابق بين الأنا والأنت كما يطرحه مذهب البراهمان أعلنت الأوبانيشادات أن كل حب ليس حباً للذات. وقد قال ياجينا فالكيا لامرأته ميترايي: «في الحقيقة ليس حباً بزوجها تتعلق المرأة بزوجها. في الحقيقة ليس حباً بزوجها وإنما حباً بذاتها تتعلق بزوجها. في الحقيقة ليس حباً بالكائنات يتعلق المرء بالكائنات وإنما حباً بذاته يتعلق بالكائنات». وهذا يعني بما أن البراهمان نفسه يسكن في الآخرين كما يسكن فينا فإن ما نعتقده حباً للآخرين ليس إلا حباً للبراهمان ذاته.

من واقع استحالة التمييز بين «الأنت» و «الأنا» استنتجت الأوبانيشادات أن كل حب للقريب ليس في الأساس إلا حباً للذات. وعلى العكس من ذلك كانت البوذية الماهايانية عندما استنتجت أنه لا يمكن أن يوجد إلا حب للقريب لا حب للذات. على أن هذين التأكيدين المتناقضين يوصلان إلى النتيجة نفسها، ففي كلتا الحالتين انهارت الأخلاق بما أعطي لها من تفسير. فالأخلاق الحقيقية تتقبل مسلَّمةً بوجود اختلاف طبيعي بين الأنا والأنت يزول بسر الحب.

ولم تكتف الماهايانا باستخدام نظرية المعرفة عند بوذا لتفسير الأخلاق وإنما طورتها. ولا شك أنهم مفكرون قدموا من أوساط براهمانية أولئك الذين نذروا أنفسهم لهذه التأملات، وبغير ذلك لن نستطيع أن نفهم جيداً لَمَ استعملت

الماهايانا نظرية المعرفة لتسويغ مفهوم يناظر تماما نظرية المايا Mâya البراهمانية .

يقدِّر حكماء الماهايانية أن بوذا لم يعترف ببعض الواقعية للعالم المحسوس إلا أن تلاميذه لم يستطيعوا أن يفهموا أن هذا العالم ليس حقيقياً بالفعل . ولابد أنه قبل بشكل أكيد أن العالم الخارجي لا يوجد إلا في شعورنا . وإذا كان الشخص الذي يدرك الشيء المحسوس يعتبره مختلفاً عنه وله وجود مستقل فإن ذلك لا يتم إلا بتأثير الخداع Mâyâ . فالعالم الخارجي ليس إلا مجموعة من التصورات التي نحملها في أنفسنا ، والقوانين التي ندركها فيها إنما تأتي من أن كل تصور هو نتيجة لتصور سابق . وفي الوجد والتركيز الروحاني يتحرر الإنسان من وهم الاعتقاد بأن العالم المحسوس هو عالم حقيقي .

وبما أن هذه النظرية تعتبر « الأنا » المدرَكة عن طريق الشعور حقيقةً روحانية فكريةً ــ الأمر الذي يناقض بوذا ــ فإن حكماء ماهانيين آخرين يذهبون إلى أبعد من ذلك ، وبخاصة الحكيم الشهير ناغارجونا (من القرن الثاني الميلادي) ، فيؤكدون أنه ينبغي القبول بأنه لا توجد لا حقيقة مادية ولا حقيقة روحانية . وهم يعبرون عن ذلك بالمسلَّمة التالية : « كل شيء عدم » . وبموجب رأيهم ليس ثمة ما هو موجود ولا ما هو غير موجود . وليس العالم الخارجي الذي يدركه الإنسان وهماً وحده وإنما إيمان الإنسان بوجوده الشخصي وبإدراكه الشخصي هو وهم أيضاً . وذلك ما يسمى بمذهب « العدم المطلق » çûnyatâ الذي يتخذ في الماهايانا أهمية عقيدة .

ولكن ما العمل في الشفقة في عالم من عدم ؟. كيف يمكن للماهايانا أن توفق بين أخلاقها وبين مفهوم عدمية الوجود ؟.

إنها لم تنجح في هذا الميدان إلا بأن تقبل بأن الحقيقة ذات وجهين . فعلى الرغم من أن وجودنا ووجود الكون ليسا إلا وهماً فإنهما مع ذلك بالنسبة لنا حقيقة نسبية لأنهما وهمان لا يمكن تجنبهما ، وعلينا أن نتصرف بما يناسب هذا العالم المفترض وحياتنا المفترضة . وبما أن هذا العالم يبدو لنا مؤلماً فإن من واجبنا حمل

أنفسنا على أن ننهي هذا الألم فيه . وبسبب هذه الحقيقة النسبية « للأنا » وللعالم التي يُجبَر الإنسانُ على قبولها فإنه يستطيع أن يأخذ أيضاً بحقيقة نسبيه أخرى هي أن السعادة السماوية يمكن الحصول عليها بحياة رؤوفة وإيمانٍ برعاية الله بوذا . وليس مهماً أن ينخدع الإنسان كثيراً بعمل الواجبات ، على أن هذا الانخداع Kâryamoha ليس سليم العاقبة فحسب وإنما هو نافع أيضاً .

ومع ذلك فإن الإنسان بالتركيز الروحاني يدرك الحقيقة العليا عن « العدم المطلق » ويبلغ الخلاص الحقيقي الذي يرتكز على التحرر من ضلال الاعتقاد بحقيقة العالم .

على أن بوذا ــ وهنا تكمن عظمته ــ لم يخضع لإغراء إقامة مذهب فيه حقيقتان . ومع ذلك فإن هذا المذهب كان موجوداً عنده وإن كان مضمراً . ففي الأخلاق قَبِل « الأنا » بكل براءة بينما أنكر وجودها في نظريته عن المعرفة . وقد ظهر في الماهايانا واضحاً ما كان لدى بوذا مستتراً خلف حجاب .

أما سيلان وبرمانيا وسيام فقد بقيت مخلصة للبوذية الأولى .

تقول الرواية إن البوذية نفذت إلى سيلان بفضل ماهندرا بن أشوكا ملك الهند الشمالية الشهير (٢٧٢ ــ ٢٣١ ق . م) أو أخيه . واسم أشوكا هو اختصار لآشوكا ــ واردهانا ومعناه « من يخفف الأحزان » . وقد بدأ أشوكا في مطلع عهده أباً وحامياً للبراهمانيين ، ثم ما لبث أن اهتدى إلى البوذية على ما يبدو بسبب ما تم ارتكابه من قسوة أثناء فتوحاته . وقد امتدت إمبراطوريته ليس على كل حوض الهندوس (السند) والغانج فحسب وإنما أيضاً على الأراضي الواقعة أبعد من ذلك إلى الجنوب . وعندما غدا حامياً للبوذية أرسل مبشريه لينشروا هذا المذهب في كل المناطق .

وتلقت سيام البوذية على يد كامبودج الذي بدأ يصبح معروفاً في عام ٤٢٢ للميلاد . ثم نفذت إلى برمانيا قبل القرن السادس الميلادي .

والتعديل الوحيد الذي دخل على البوذية الأولى في سيلان وبرمانيا وسيام

هو أنها اعترفت ببعض القيمة للديانة الشعبية وعبادتها . وفي عام ١٨٩٣ ، بمناسبة الاحتفالات بذكرى جلوس الملك شولالونكورن على عرش سيام ، أذاع الملك منشوراً كاملاً بكتابات البوذية القديمة المقدسة التي هي جزء من التريبيتاكا (السِّلال الثلاث) . ولم نعد اليوم نصادف البوذية القديمة المقدسة إلا في سيلان والهند الصينية . أما في الهند الأُصلية ـــ باستثناء نيبال الواقعة على السفح الجنوبي من الهيمالايا ـــ فإن البوذية اختفت تماماً من الوجود ، وما يمارس منها في نيبال والصين والتيبت وكوريا واليابان إنما هو الماهايانية وتفرعاتها .

فكيف تأتّى أن البوذية اختفت من بلادها الأُصلية ؟. إنها لم تتعرض هنا لأي اضطهاد ولكنها خسرت مريديها شيئاً فشيئاً لأنها لم تتمكن من منافسة المذهب البراهماني الذي انتعش بالروح التي نفخها فيه كبار المعلمين في مطلع العصر الوسيط ولا منافسة القوى الدينية والأخلاقية التي أحيت المذهب الهندوسي . وقد بدأ الانحطاط في حوالي القرن التاسع الميلادي ، وفي عام ١٦٠٠م كانت البوذية قد اختفت تماماً من الهند عدا نيبال .

لقد تفوقت عليها البراهمانية والهندوسية لأن مذهبهما يتضمن عنصراً صوفياً . وبما أنهما تستندان على فكرة أن النفس الفردية يجب أن تندمج بالنفس الكلية وأنها قادرة على ذلك فإنهما تمتلكان شيئاً بسيطاً حياً كانت البوذية في حاجة إليه . فالبوذية بإنكارها وجود النفس الكلية والنفس الفردية أصبحت معقدة وفقدت صلتها بالفكر الطبيعي وبروح الشفقة الهندية .

إن البوذية ، كما هو شأن السامخيا والجاينية ، لا تهتم إلا بالخلاص من التناسخات ، أما من حيث إدراك العالم فإن مذهب التناسخ فقير جداً ، بينما تستجيب الصوفية للبراهمانية استجابة أفضل لمواجهة العالم بالطريقة الطبيعية . حقاً إن الخلاص من دائرة التناسخات ـــ إذا كان أمره يشغل الفكر ـــ يمكن أن يجد مكانه في إدراك للعالم ، ولكنه لا يستطيع وحده أن يشكِّل مفهوماً عن العالم ، وذلك هو السبب الحقيقي في نقصان مكانة البوذية تجاه الصوفية البراهمانية

والهندوسية .

وإذا كانت البوذية قد تمكنت أن تتماسك خلال العديد من القرون في وجه المذهب البراهماني والديانات الهندوسية فإن ذلك حدث لأنها من خلق شخصية كبرى ولأن أخلاقها أسمى من أخلاق منافسيها . وكلما كانت البراهمانية والهندوسية بتأثير من البوذية نفسها تطوران أخلاقهما ـــ وينطبق ذلك بصورة خاصة على الهندوسية ـــ فإن تفوقهما كان يظهر ويفرض نفسه . يضاف إلى ذلك أنهما كانتا تتفوقان على البوذية لاحتفاظهما بعلاقات مع الديانة الشعبية بينما هجرتها البوذية تمام الهجران . حقاً إنها حاولت بعد ذلك في الماهايانا أن تعيد معها الروابط ولكنها لم تنجح في أن تكون مقبولة منها كما فعلت البراهمانية والهندوسية .

وثمة سبب آخر لانحطاط البوذية في الهند أتى من واقع أنها رفضت نصوص الفيدات المقدسة بينما أكرمها البراهمانيون وأولتها الهندوسية توقيراً كان يتزايد على الدوام . وفي أثناء القرون الوسطى الهندية التي تنطبق تقريباً مع عصورنا الوسطى اتخذ احترام الماضي قيمة تزداد أهميتها يوماً بعد يوم . وكان موقف البوذية المعادي للنصوص المقدسة يسبب النفور منها ويزيد الابتعاد عنها . وشقاء البوذية هو في أن بوذا بدلاً من أن يكون مصلحاً كان ثورياً .

ومع ذلك فإن السبب الرئيسي لتقهقر البوذية في الهند ينبغي أن يبحث عنه في العناد الذي أبدته في مشكلة خلاص من يبقى في الحياة العائلية . وقد قدم مذهبا البراهمانيين والهندوسيين لتأكيد العالم تنازلاً كبيراً ليس باحتمالهما الحياة الزوجية فحسب وإنما باعتبار الزواج مؤسسة ذات طابع إلهي . فالإنسان في رأي أصحاب هذين المذهبين يستطيع إذن بلوغ السعادة إذا قام بواجباته باعتباره رباً للأسرة ، حتى أن بعض حكماء البراهمانية أعلنوا أن من الضروري أن يمر الإنسان بطور أب للأسرة كي يبلغ الخلاص .

والأمر عكس ذلك في نظر بوذا ، فالمرء لا يبلغ الخلاص إلا بتخلٍ كلي عن العالم . وهكذا فإن مذهبه يتضمن نوعاً من الاحتقار للزواج ويصدم المشاعر

الشعبية التي تعتبر هذه المؤسسة ذات قداسة بحسب التقاليد . ومن أجل ذلك لم يتمكن إنكار البوذية الجذري للعالم أن يصمد أمام موقف البراهمانية والهندوسية الأكثر اعتدالاً .

ثم أتت ضربة الرحمة للبوذية في الهند على يد الإسلام . فقد قدم الفاتحون المسلمون ما بين عامي ١١٧٥ ـــ ١٣٤٠ من بلاد الفرس وأسسوا مملكتهم فوق القسم الأكبر من أراضي الهند . وبما أن البوذية لم يكن لها صلات وثيقة مع الإيمان الديني الشعبي كما كان للبراهمانية والهندوسية فإنها لم تستطع أن تقاوم الدين الذي نشره الفاتحون بمثل نشاطهم وحماستهم . وفي جاوه وسومطره وغيرها من جزر الصوند حل الإسلام محل البوذية أيضاً . كما أن الإسلام خفف من نفوذ الجاينية إلى حد بعيد .

ومع ذلك فإننا لن نتمكن من أن نفسر تماماً كيف حدث أن البوذية اختفت من الهند موطنها الأصلي الذي مارست فيه سلطاناً على الضمائر استمر عدة قرون . وهكذا نجد كثيراً من الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني استطاعت أن تحتفظ لنفسها بجانب من الغموض سري .

ولكن إذا كانت البوذية قد اختفت من الهند فإن ذلك لا يعني أن بوذا نفسه فقد كل أهمية هناك . ففي الوقت الذي أدارت فيه شعوب الهند ظهرها لإنكاره الجذري للعالم كانت أفكاره الأخلاقية قد غدت مألوفة لديهم ، ولم ينقطع نفوذه الأخلاقي عن التأثير فيهم حتى اليوم . وحتى إنكاره الجذري للعالم استمر يمارس عمله في بعض الأوساط ، فالتقدير العالي الذي كان غاندي يكنه للعزوبية إنما أتى من بوذا .

٨ً ـــ البوذية في الصين والتيبت ومنغوليا

يقال اعتماداً على رواية ظهرت في نهاية القرن الثاني الميلادي إن إمبراطور الصين مينغ ـــ تي من أسرة هان أرسل في عام ٦١ م سفارة إلى الهند على أثر حلم رآه في النوم كي تقود معها إلى الوطن معلمين للبوذية ونصوصاً مقدسة وأشياء أخرى تتعلق بهذا الدين. والحقيقة أن البوذية كانت قد نفذت إلى الصين منذ القرن الأول قبل الميلاد قادمة من الهند الشمالية عن طريق تركستان الشرقية ، وهذه البوذية التي انتشرت في الصين كانت بوذية متطورة هي التي نجم عنها مذهب الهامايانا فيما بعد.

وفي منتصف القرن الثالث الميلادي كان للبوذية معتنقوها في كل الصين وبدأت تلعب دورها هناك. ثم ما لبثت الماهايانا أن ابتلعت كل أشكال البوذية التي ظهرت سابقاً في الصين.

وفيما بين القرنين الرابع والحادي عشر الميلاديين قدمت أعداد كبيرة من معتنقي البوذية من الصين إلى الهند لزيارة الأماكن المقدسة حيث عاش المعلمون ولكي يحملوا معهم نصوصاً مقدسة. وكانوا يطرقون في العادة الطريق الذي يمر في صحراء غوبي وحوض تاريم (تركستان الشرقية) والهيمالايا، وكانوا يأتون أيضاً ـــ ولكن بأعداد أقل ـــ عن طريق البحر مارين بالهند الصينية. ونحن نملك عن رحلات الحج هذه قصصاً مفيدة ندين بها إلى فا ـــ هيين وهسوان ـــ تشووانغ ما بين عامي ٦٢٩ ـــ ٦٤٥م. وقد حمل هذا الأخير معه ستمائة وسبعة وخمسين من

النصوص البوذية .

أما الترجمات الصينية للنصوص البوذية فهي عديدة ، وقد تم تأليف معظمها قبل العام ألف للميلاد .

وهم يعزون إلى اثنين من المبشرين البوذيين الذين استُدعوا إلى الصين كما يقال في القرن الأول الميلادي من قبل مبعوثي الإمبراطور مينغ ـــ تي ، يعزون إليهما النص المسمى سوترا Sûtra المؤلف من اثنين وأربعين مادة ويعتبر من أقدم الكتب البوذية المكتوبة باللغة الصينية . وهو عرض مختصر للمذهب البوذي المتأخر ولكن على لسان بوذا . وتحتل الأفكار الأخلاقية المكان الأول فيه ، ولكنهم عرضوا أيضاً مذهب الماهايانية في « الفناء المطلق » .

فكيف نفسر أن تمارس البوذية ـــ مع إنكارها للعالم ـــ مثل هذه الجاذبية على الصينيين الذين هم بطبيعتهم وبتقاليدهم ميالون إلى تأكيد العالم ؟.

يكاد يكون من المؤكد أن ما جذبهم هو العنصر الأخلاقي في الماهايانا بشكل خاص . فمنذ ما قبل كونفوشيوس (٥٥١ ـــ ٤٧٩ ق . م) وخلفائه كان من عاداتهم أن يهتموا بالمسائل الأخلاقية . ولكنهم وجدوا في الماهايانا أخلاقاً لا تقتصر على الوصايا الكونفوشيوسية الجافة وإنما تدعو إلى التأمل في طبيعة العالم وطبيعة الحياة الإنسانية ، وقد اجتذبتهم أخلاق الرحمة والإشفاق . يضاف إلى ذلك أن البوذية تستجيب لحاجتهم الدينية التي كانت مهملة تماماً على يد الكونفوشيوسية وقليلة الاكتفاء بالتاويّة Taoïsme

كان حكيم التاوية الكبير هو لاو ـــ تسي الذي ولد في حوالي عام ٥٥٠ ق . م ،ربما قبل ذلك ، وهو مؤلف التاو ـــ تي كينغ . والمعنى الأصلي للكلمة « تاو » هو الطريق ، أما معناها المجازي فهو « المبدأ الأساسي الذي يحكم العالم » . ويعلّم التاو ـــ تي ـــ كينغ من خلال سلسلة من الحكم والأمثال والأقوال المأثورة كيف يجب أن يعيش الإنسان في انسجام مع « مبدأ العالم » .

وممثلو التاوية الأكثر شهرة ـــ عدا لاو ـــ تسي ـــ هم لييه ـــ تسي (ما بين

حوالي ٤٤٠ — ٣٧٠ ق م)، وتشووانغ — تسي (حوالي ٣٨٠ — ٣١٠ ق.م).

ويستخلص من أقدم الوثائق وبخاصة مؤلفات لييه — تسي أن التاويه مذهب صوفي له أصوله في أزمان ما قبل التاريخ، ويهدف إلى الاتحاد مع القوة فوق الطبيعية الغامضة التي تتجلى في الطبيعة. وتحتل فيه الممارسات السحرية والوجد Extase مكانة بارزة. فهو يملك إذن الأصول نفسها التي يملكها التصوف السحري البدائي كما أنه من طبيعته نفسها أيضاً، ذلك التصوف السحري البدائي الذي كان منبعاً للصوفية البراهمانية. وهكذا فإن لاو — تسي لم يكن كما يُظن عادةً مبدعَ التاوية وإنما طورها وجعلها روحانية وأدخل عليها الأفكار الأخلاقية. وأتم تشووانغ — تسي عمله. ونجد أقدم أشكال التاوية عند لييه — تسي رغم أنه متأخر على لاو — تسي.

إلى جانب هذه التاوية التي غدت فلسفية توجد التاوية البدائية في شكلها الديني الشعبي. وفيها نجد فكرة الاتحاد مع القوة فوق الطبيعية مرتبطة بمفاهيم دينية شديدة الغرابة تلعب فيها الممارسات السحرية دوراً كبيراً. ويأمل المؤمن من وراء اتحاده مع القوة فوق الطبيعية أن يحصل على قوة خارقة. والسبب الذي من أجله احتفظت فلسفة لاو — تسي، ولييه — تسي، وتشووانغ — تسي الصوفية باسم الفلسفة التاوية هي أنها مشتقة من ديانة تاو الصوفية البدائية.

إن الصين لم تعرف ديانة شعبية أخرى إلا التاوية. لذلك لقيت البوذية الماهايانية التي تبشر بمحبة بوذا — أميتابها، وبالخلاص بفضل رعايته، وبالبعث السعيد في جنته السماوية، لقيت هذه البوذية الكثير من العطف والترحيب. ويبدو أن التاوية هي التي هيأت أرض الصين بشكل ما لتقبُّل البوذية لأن الممارسات البوذية في التركيز الروحاني بغية الوصول إلى الوجد لم تكن غريبة على التاويين الذين يسلمون أنفسهم لممارسات من النوع ذاته.

وكان الفكر الصيني قد أُعِدَّ بفضل التاوية لتقبُّل إنكار العالم كما تعلّمه

البوذية. فالتاوية تدعوفي الواقع هي الأخرى لمبدأ اللانشاط. وإذا كانت تختلف بالمنطق الذي تستند إليه عن المبدأ البوذي فإن لها منه بعض الشبه. فالإنسان الذي يصل إلى فهم التاو وإلى الانسجام معه (كما يقول لاو ــ تسي وتشووانغ ــ تسي) لا يسلم نفسه للنشاط ولكن للانشاط. وهو يدرك أن كل نشاط يمارسه وفقاً للمفاهيم الإنسانية يعرقل مسيرة العالم المنظمةَ وفق قانون في الوقت نفسه غامضٍ وذكي، والسلوك السليم الذي ينبغي التمسك به هو أن يبقى المرء في لا نشاط عطوفْ.

إلا أن لاو ــ تسي وتشووانغ ــ تسي في دعوتهما لهذا الموقف يبقيان مع ذلك على ارتباط بتأكيد العالم. فهما يقدِّران في الواقع أن العالم المادي له معنى وأنه من صنع إرادة إلهية خيِّرةٍ في الأساس تريد أن تحقق فيه مآربها. ولكنهما بمبدئهما عن اللانشاط الذي يشبه مبدأ البوذية يفتحان الطريق أمام هذا المبدأ الأخير.

بذلك يفسَّر كيف أن الفكر الصيني النزّاعَ إلى تأكيد العالم قد استقبل البوذية استقبالاً حسناً وجعل نفسه يهتدي إلى إنكار العالم. فكم كان ينبغي أن تكون قوة جاذبية هذا النظام الفلسفي الغريب حتى يتحمس الصينيون للمثالية الديرية التي كانت ترفضها تقاليدهم ومشاعرهم.

وفي الوقت نفسه الذي تخلى فيه الصينيون عن تأكيدهم للعالم ليقبلوا الإنكار البوذي كانت شعوب أوربا الفتية التي نشأت بعد هجراتها إلى أطراف الإمبراطورية الرومانية المتداعية تدير ظهرها لتأكيد العالم من أجل أن تتبنى هي الأخرى هذا الموقف السلبي الذي صادفته في فلسفة الانحطاط الإغريقيةـــ الرومانية وفي المسيحية.

فالصينيون إذن قد اعتبروا البوذية نوعاً من التاوية، ومن مفردات التاوية إنما استعاروا المفاهيم التي ترجموا بها البوذية إلى فكرهم.

واليوم لا تزال التاوية حتى وقتنا تتضمن عناصر بوذية. ونجد أفضل ما في البوذية وما في التاوية جنباً إلى جنب في قواعد النظام الديري التاوي في الصين.

وإليكم بعض الوصايا التي تتضمنها الرهبانية التاوية في الوقت الحاضر :

ـ «لن تقتل أي كائن حي ولن تفعل الشر بأحد». ـ «لن تأكل اللحم ولا الدم من أي كائن حي». ـ «لن تتعاطى أي مشروب مسكر». ـ «لن تمالق أبداً، لن تتكتم أبداً، لن تكذب أبداً». ـ «لن تنطوي على أية نية مؤذية أو مسيئة». ـ «لن تأخذ أبداً كلاماً كاذباً على أنه كلام موثوق». ـ «لن تلقي أبداً نظرات مختلسة على النساء والفتيات وستتجنب كل فكر فاحش». ـ «لن تسرق ولن تسلب شيئاً من أحد». ـ «لن ترتكب خطأ بحق أحد مهما كان ضئيلاً». ـ «لن تسعى لامتلاك مال الآخرين». ـ «لن ترتكب الظلم لتمتلك مال الآخرين». ـ «لن تكافىء طيبة معلميك ومحبتهم بالجحود». ـ «لن تكون حسوداً للنبلاد ولا غيوراً من القادرين». ـ «لن تخدع شيخاً ولا طفلاً ولن تنصب لهما أية مكيدة». ـ «لن ترد السائل ولن تعامله باحتقار». ـ «لن تتباهى بمقدرتك على شفاء الآخرين». ـ «ستفكر بخلاص الآخرين قبل أن تفكر بخلاص نفسك».

كما أننا نجد في هذه القواعد الديرية وصايا مستلهمة من الشفقة بُشِّر بها في الكان ـ يينغ ـ بيين. «لن تضرب ولن تجلد الحيوانات الأليفة». ـ «لن تسحق عن عمد حشرة أو نملة». ـ «لن تستخدم الصنارة ولا السهام لتسلية نفسك». ـ «لن تتسلق الأشجار لاستخراج الطيور من أعشاشها وتدمير بيوضها». ـ «لن تأخذ الطيور ولا ذوات الأربع بحبل أو طوق». ـ «لن تخيف الطيور الحاضنة ولن تطردها». ـ «لن تقطف ولن تقلع الأزهار أو العشب بدون سبب». ـ «لن تقطع شجرة من أجل التسلية». ـ «لن تسحب من جحورها الحيوانات النائمة في الشتاء». ـ «لن تسكب ماءً غالياً على الأرض لتهلك الحشرات والنمل».

هنالك رواية قديمة تقول إن لاو ـ تسي بعد أن كتب التاو ـ تي ـ كنغ ذهب نحو الغرب حيث قضى بقية حياته هناك. ويمكن أن يكون هذا المكان

بحسب اعتقاد انتشر في الصين في القرن الثاني للميلاد هو الهند وأنه هو الذي عُرف هناك باسم بوذا. والواقع أن تاو ـــ تسي وبوذا وكونفوشيوس كانوا متعاصرين. وقد وجدت البوذية الصينية حماتها ـــ على الأقل في بادىء أمرها ـــ في أنصار الفلسفة التاوية وفي المؤمنين بالديانة التاوية الشعبية.

وكما حدث لبوذية الهند تشكل في الصين مدارس عديدة وطوائف Tsung تختلف فيما بينها خصوصاً بموقفها من موضوع حقيقة العالم أو عدم حقيقته. والاختلاف الأساسي هو في أن بعضها يعتبر البوذية قبل كل شيء إيماناً ببوذا أميتابها وبالسعادة المرتقبة في «بلد الطهارة» أي الجنة المسماة سوكهافاتي بينما يمارس بعضها الآخر التأمل البوذي الحقيقي على الأخص. ومؤسس المدرسة التأملية التي تسمى أيضاً بالمدرسة الروحانية Hin-Tsung هو الحبر الهندي الكبير بوذيذارما الذي قدم إلى الصين بحراً في نحو من عام ٥٢٠ م ومارس فيها خدمته الكهنوتية حتى وفاته في نحو من عام ٥٣٥ م. وقد علّم بوذيذارما تلاميذه أن يمارسوا التركيز الروحاني الذي به وحده لا بالمعرفة يصل الإنسان إلى التحرر من الاعتقاد المشؤوم بحقيقة العالم، وفي نهاية القرن الرابع غدت البوذية التأملية الصينية عبادة واتخذت لها صفة الدين.

وقد تشكلت أيضاً ـــ وخصوصاً منذ القرن الثامن الميلادي ـــ بوذية شعبية أرضت إيمان الجماهير بالخرافات كما هو شأن التاوية وأطلق عليها اسم (مدرسة الأسرار) Mi-Tsung.

وفي عام ١٠٥٠ للميلاد نشر راهب بوذي مؤلفاً عنوانه «أساس الدين». بسط فيه رأياً كان شائعاً في البوذية الصينية من أن بوذا ولاو ـــ تسي وكونفوشيوس إنما بشروا كلهم بمذهب واحد. ونتيجة لذلك صارت توضع في الأديرة والمعابد البوذية تماثيل كونفوشيوس ولاو ـــ تسي إلى جانب تمثال بوذا: لاو ـــ تسي على يساره (وهذا المكان هو مكان الشرف في الصين) وكونفوشيوس على يمينه.

في عام ١٠٠٠ تعرض انتشار البوذية الصينية إلى التوقف. فهي لم تكن

تمتلك النسغ المبدع الخلاق ولم تكن تعيش إلا بالدفقات التي كانت تأتيها من الهند. يضاف إلى ذلك أنها كانت تنطوي في حناياها على أخلاق تاوية مستندة على تأكيد العالم لم تستطع أن تتفق اتفاقاً عميقاً مع الأخلاق البوذية المبنية على إنكار العالم.

لقد كانت البوذية الصينية أبعد من أن تتمتع بسلام ثابت. وقد تعرضت في بعض العصور لاضطهادات عنيفة. وكانت الكونفوشيوسية هي التي قادت المعركة في وجه الدين الجديد.

في ظل أسرة تانغ قام موظفون كونفوشيوسيون كبار من أمثال فو ــ يي (٦٢٤م) وياو ــ تشونغ (٧١٤م) وهان ــ يو (٨١٩م) وتقدموا بشكاوى على البوذية إلى الإمبراطور. وفي عام ٨٤٤م في عهد الإمبراطور وو ــ تسونغ انفجر أول اضطهاد عنيف تناول كل الديانات الغريبة فكانت فيها نهاية المانوية والزرداشتية في الصين. أما في البوذية فقد ألحق هذا الاضطهاد جروحاً لم تشف منها بعد شفاءً كاملاً. ولكن هسوان ــ تسونغ خليفة الإمبراطور السابق وضع لحسن الحظ حداً لهذه الاضطهادات.

على أن الأباطرة في العصور التالية وجهوا جهودهم لمقاومة الأديرة البوذية بوجه أخص. فأصبح إنشاء الأديرة والدخول في أنظمتها الرهبانية يخضعان لترخيص من السلطة المدنية. وغالباً ما كانت الأديرة تلغى وتصادر ممتلكاتها وتصهر تماثيلها البرونزية لصك النقود ويجبر رهبانها للعودة إلى الحياة الدنيوية. وفي عام ١٠١٩م رد الإمبراطور التقي تشين ــ تسونغ (٩٩٨ ــ ١٠٢٢م) من أسرة سونغ (٩٦٠ ــ ١١٢٧م) رد لبعض الوقت الحرية للبوذية والتاوية. وفي خلال هذه السنة ذاتها دخل إلى الأديرة البوذية حوالي مائتين وثلاثين ألفاً من الرجال وخمسة عشر ألفاً من النساء. ولكن خلفاء تشين ــ تسونغ وجدوا أنفسهم مضطرين للعودة إلى التضييقات القديمة ليمنعوا البوذية من أن تصبح خطراً على الأمة. فالإمبراطور هوي ــ تسونغ (١٠٠١ ــ ١١٢٥م) من أسرة سونغ

منغ ــ ولكن بدون نتيجة ملموسة ــ أن يوضع تمثال بوذا إلى جانب تمثالي لاو ــ تسي وكونفوشيوس .

هذه التدابير والقيود أوقفت انتشار الدعوة البوذية بين الطبقات العليا من الشعب ولكنها لم تستطع أن تمس المكانة التي كانت تتمتع بها البوذية في الجماهير الشعبية .

وقد أبدى بعض الأباطرة في عصور مختلفة تأييدهم للبوذية من أمثال جنكيز خان (١١٦٢ ــ ١٢٢٧ م) الفاتح الكبير الذي استولى على بكين ، وكذلك حفيده قوبلاي خان (مات عام ١٢٩٤) الذي كان أول إمبراطور مغولي على الصين . ولكن الكونفوشيوسية مالبثت أن استعادت تفوقها في ظل أسرة مينغ (١٣٦٨ ــ ١٦٤٤ م) وفي ظل أسرة تشينغ المنشورية (١٦٤٤ ــ ١٩١٢ م) وفقدت البوذية مواقعها وترافق انحطاطها الفكري مع انحطاطها المادي وبدأت تأخذ شيئاً فشيئاً مظهر دين عامي لا يوجه اهتمامه إلا للجهلة ولا ينطوي على أية فائدة للفكر ولا للأخلاق . وقد جرت منذ بضع عشرات السنين محاولات أتت المبادرة فيها من اليابان من أجل إصلاح البوذية الصينية ورفع مستواها عسى أن تقف على قدميها من جديد .

أما في التيبت فإن البوذية لم تنفذ إليها إلا في القرن السابع الميلادي في ظل حكم الملك سرونغ ــ بتسان ــ سغام ــ بو الذي كان له زوجتان إحداهما صينية والأخرى نيبالية وبتحريضهما أدخل هذا الملك البوذية إلى بلاده . وقد نجح كهنة الديانة الجديدة شيئاً فشيئاً في إزاحة الملكية وغدت البوذية التيبتية تيوقراطية متينة التنظيم .

وقد ارتفع مستوى هذه الديانة في مطلع القرن الخامس عشر بفضل راهب مصلح اسمه تسونغ ــ كا ــ با (رجل وادي البصل) أنشأ نظام عزوبية الرهبان وكافح الخرافات والسحر .

على رأس هذه الكنيسة البوذية التي أصلحها تسونغ ــ كا ــ با يوجد

لامايان (مفردهم لاما ومعناه الأعلى) يعتبران تجسيدين لبوذا، أحدهما وهو الذي يحمل منذ عام ١٥٧٥ لقب الدالاي لاما (أي اللاما الشبيه بالمحيط) يقيم في لاهاسّا، والثاني وهو البانشتين ــ إيرديني ــ لاما (أي اللاما الجوهرة بين الحكماء) يقيم في دير تا ــ شي ــ لهوم ــ بو. ويعتبر الأول تجسيداً لبوذيساتفا أفالوكيتيشفار الإلهي، والثاني تجسيداً لبوذا أميتابها. بينما يمارس لاما لاهاسّا الكبير السلطة الزمنية فإن الآخر يُعنى بما هو روحي. وعندما يموت أحد اللامات الكبار يبحثون فوراً عن خلف له بين الصبية الذين ولدوا ساعة الوفاة، وتستند هذه العادة إلى الاعتقاد بأن البوذا المتجسد في اللاما الكبير المتوفى سيسعى فوراً لأن يتجسد في حياة أخرى.

والبوذيون التيبتيون لا يراعون مبدأ اللاعنف إلا بصورة شكلية تماماً. فهم يعتقدون أنهم يحترمون هذا المبدأ إذا تجنبوا إراقة الدم عند القتل. وهكذا فهم عندما يشتهون لحم حيوان من قطيعهم يعرضونه لميتة قاسية عن طريق الخنق وذلك بأن يسدوا له فمه ومنخريه.

من التيبت انتشرت البوذية اللامية في منغوليا في القرن الثالث عشر أي في العصر الذي غزا فيه خانات المغول أرض التيبت. وفي عهد قوبلاي خان أحرزت هداية المغول إلى هذا الدين نجاحات كبيرة.

وقد احتفظت البوذية التيبتية باستقلالها تجاه البوذية الصينية. ومنذ أن نشرت الصين في نهاية القرن السابع عشر سيادتها على التيبت أصبح للدالاي لاما المقيم في لاهاسّا ممثل مقيم في بكين. وهذا الممثل ينظر إليه أيضاً على أنه تجسيد لبوذا. وكذلك كان أمر موظف اللامية المغولي الأعلى المقيم في أورغا.

والمعابد الرائعة الموجودة في ييهول ــ وهي مقر الإقامة الصيفية لأباطرة مانشو وتقع شمالي بكين وراء السور العظيم ــ إنما بنيت في القرن الثامن عشر لتكون في خدمة الديانة اللامية، وقد نهب ما في هذه المعابد من كنوز في نهاية عهد أباطرة الصين.

تجاه البوذية الصينية استطاع أباطرة الصين ألا يكونوا متسامحين ، أما تجاه البوذية اللامية التي انتشرت في شمالي الصين فكان لابد لهم من أن يكونوا عطوفين واسعي الصدور خوفاً من أن يعرضوا للخطر سلطانهم في كل من التيبت ومنغوليا .

٩ً ـــ البوذية في اليابان

عن طريق كوريا، وفي نحو من القرن الرابع للميلاد، دخلت البوذية الماهايانية الصينية إلى اليابان فجندت لها فوراً مريدين في البلاط وبين طبقة النبلاء.

وفي مطلع القرن التاسع اندمجت البوذية في الشنتوية ديانة اليابان القومية وصار ينظر إلى الآلهة الشنتويين على أنهم تجسيدات للبوذات والبوذيساتفات الإلهيين. ويدين هذا الاندماج إلى الراهب البوذي كوبو الذي عاش بين ٧٧٤ ـــ ٨٣٥ للميلاد.

أما الديانة الشنتوية البدائية فهي تؤمن بتعدد الآلهة ولم تتطور فيها الأخلاق قط. والآلهة فيها تشخيص لقوى الطبيعة التي يطلبون منها الحماية. والإله الرئيسي هو الشمس ويعتبر كائناً مؤنثاً. وليس من المحتمل إلا قليلاً أن الشنتوية في بداية عهدها كانت تقوم على احترام الأجداد كما يريد منا اليابانيون المحدثون أن نعتقد.

وقد تلقت البوذية الشنتوية (Ryôbu-Shintô أي شنتو المزدوج) من البوذية محرضات دينية وأخلاقية. وفي مجال الأخلاق تأثرت من جهة أخرى بالكونفوشيوسية.

في البدء لم يكن للبوذية اليابانية اتصال ببوذية الصين إلا عن طريق كوريا، ثم ما لبثت أن عقدت معها صلات مباشرة وتحملت نفوذها بشكل أشد، وصار رهبان يابانيون يذهبون إلى الصين لدارسة المذهب المقدس كما فعل كوبو من قبل.

على أن هذه العلاقات انقطعت منذ مطلع القرن العاشر لمدة تقارب المائتي

عام لأسباب سياسية جعلت اليابان تدير ظهرها للصين. ومع ذلك، وحتى في هذه الفترة، لم ينقطع بعض الرهبان اليابانيين من الذهاب إلى الصين، وإلى جانب البوذية انتشرت الكونفوشيوسية في اليابان.

ومنذ مطلع القرن الثاني عشر، وفي اللحظة التي استؤنفت فيها العلاقات بين اليابان والصين، أصبح يُحَسُّ تجديد في الشنتوية البوذية حيث تشكلت فيها حركات فكرية شبيهة بحركات المدارس الكبرى في الصين.

من هذه الحركات ما قام به ميـــوان إيساي Myôan Eisai (١١٤١ — ١٢١٥) مؤسس نحلة زِن Zen الذي ساهم مساهمة قوية في أن ينتشر في اليابان البوذية التأملية التي كانت تُدرس في «المدرسة الروحانية» التي أنشأها بوذيذارما* في القرن السادس الميلادي. وقد جندت نِحلة زِن مريديها من طبقة المحاربين بوجه أخص.

ولكي يبقى مريدو هذه النحلة مستيقظين أثناء تدريبات التأمل الليلية — كما يفعل تلاميذ بوذيذارما الصينيون — فإنهم جلبوا معهم من الصين — كما تقول الرواية — حبوباً من شجرة الشاي وأدخلوا زراعتها في بلادهم. وكان اليابانيون من قبل قد حاولوا زراعة الشاي ثم كفوا عن ذلك.

أما نحلة الجودو Jôdo التي تشكلت هي الأخرى في نهاية القرن الثاني عشر ومعناها «نحلة البلاد الطاهرة» أي الجنة فقد دخل تحت لوائها ممثلو المذهب البوذي الصيني الذي يقول بالخلاص بفضل بوذا — أميتابها الذي سموه في اليابان أميدا — بوتسو (لأن اسم بوذا في اليابانية بوتسو). ومؤسس هذه النحلة هو الراهب جينكو (١١٣٣ — ١٢١٢) الذي كان المشرف الروحي لثلاثة من أباطرة اليابان. ومع ذلك فإن ثالث هؤلاء الأباطرة غو — توبا نفاه إلى جزيرة

---

* بوذيذارما مبشر بوذي هندي قدم إلى الصين في القرن السادس عن طريق البحر كما مر معنا في الحديث عن البوذية الصينية. — المترجم —

شيكوكو مدة ثلاث سنوات رغم أنه كان له من العمر أربعة وسبعون عاماً لأنه نصح إحدى محظيات هذا الامبراطور بأن تصبح راهبة .

ثم قام أحد تلاميذ جينكو وهو شيزان (١١٧٣ ـــ ١٢٦٢) فطوّر فكر معلمه وأسس نحلة الجودو ـــ شنشو (أي النحلة الحقة للبلاد الطاهرة) . وبينما كان جينكو يعلّم أن شرطي دخول الجنة هما الإيمان بفضل بوذا أميدا وممارسة الأعمال الصالحات فإن شيزان كان يؤكد أنه يكفي الإيمان بفضل بوذا أميدا وأن الإنسان عاجز عن أن ينال أية جدارة بالسعادة الآخرة مهما كانت الطريقة إلى ذلك . ومع ذلك فإنه طلب من مريديه سلوكاً أخلاقياً يكون ثمرة وتجلياً للإيمان المنقذ ، ذلك هو على وجه الدقة موقف لوثر من صالحات الأعمال .

وكما هو شأن لوثر فإن شيزان رفض أنواع الحج والتوبة والصوم والخرافات وكل الممارسات السحرية ، كما ألغى عزوبية الكهنة والرهبان والراهبات وطلب من كل فرد أن يراعي التقوى الحقيقية في عائلته وفي مهنته الدنيوية . وطلب من العلمانيين أن يدرسوا النصوص المقدسة على الدوام وعرض أن يتم إنقاذ الشعب من الجهل بإنشاء المدارس الصالحة .

وقد قاوم شيزان أيضاً فكرة أن النساء كائنات دنيا وأنهن لا يستطعن الوصول كالرجال إلى السعادة السماوية . وألّف كما فعل لوثر تراتيل عن الخلاص المنعم به بفضل من بوذا لتُنشد في الاحتفالات الدينية ، ومثله أسند للوعظ والإرشاد مكانة كبيرة في العبادة .

وقد لاحظ المبشرون الجزويت الذين تسللوا إلى اليابان في منتصف القرن السادس عشر تلك القرابة الواضحة بين بوذية الجودو ـــ شينشو وبين « الهرطقة اللوثرية » حيث كتب الأب فرانشيسكو كابرال في هذا الموضوع رسالة ممتعة يعود تاريخها إلى عام ١٥٧١ للميلاد .

وهكذا نرى في اليابان ولادة بوذية يحل فيها تأكيد العالم محل نفيه . ومع ذلك فإن مسألة الموقف الذي يجب اتخاذه من العالم لم تكن محل نقاش . وبسذاجة

مدهشة أدخل مصلحو البوذية اليابانيون في المذهب البوذي مبدأ تأكيد العالم الذي كان مألوفاً في الفكر الياباني . وما لم ينجزه الفكر الصيني نجح الفكر الياباني في إنجازه . ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن هذا الفكر إنما تلقى مساعدة كبيرة من أخلاق الكونفوشيوسية القائمة على تأكيد العالم والتي كان تأثيرها واضحاً أشد الوضوح في اليابان . فبفضل الأهمية التي تمتعت بها الأخلاق تمكنت البوذية من الوصول إلى التلاؤم مع تأكيد العالم .

وعلى الرغم من أن المذهبين البوذي والمسيحي قائمان على إنكار العالم فإنهما يمتلكان مع ذلك بفضل الأهمية التي تعترف بها أخلاق الكمال الداخلي في كل منهما لمبدأ المحبة لكل الكائنات الأخرى ، يمتلكان بعض القرابة من تأكيد العالم . فبفضل مبدأ المحبة كان للمسيحية والبوذية القدرة على أن تتحررا من الإنكار ، ولهذا السبب تمكن الفكر الياباني النزاع إلى تأكيد العالم من تعديل البوذية حسب هواه . أما الفكر الأوروبي الحديث فإنه سعى في البروتستانتية إلى مذهب يسوع كما لو أنه قائم على تأكيد العالم .

وفي كلتا الحالتين يوجد تأويل تعسفي ولكنه مسوّغ إلى حد ما بواقع أن الأخلاق البوذية والأخلاق المسيحية إنما تنزعان بدافع من مبدأ المحبة إلى الخروج من إنكار العالم لكي يجدا كامل تفتحهما وازدهارهما في تأكيده .

إن الورع المتفائل الفاعل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفكر الياباني كما أثبت ذلك نجاح البوذية الجودو ــ شنشوية الكبير التي يعتنقها اليوم أربعون بالمائة من سكان اليابان .

وقد اعترض الراهب نيشيرين (١٢٢٢ ــ ١٢٨٢) بكل شدة على التخلي عن الفكر البوذي الأصيل وهذا الاسم الذي أعطاه لنفسه يعني « لوتوس الشمس » . وقد دان كلاً من نحلة زِن ونحلة جودو ونحلة جودو ــ شنشو على السواء . ووصف الإيمان بالفضل المنقذ لأميدا ــ بوذا بأنه ضلال لا يحتمل . وفي رأيه لا يمكن الوصول إلى الخلاص إلا باتباع « طريق القداسة » أي طريق التخلي

عن العالم .

وقد اعتقد نيشيرين أنه مرسل من بوذا لإصلاح مذهبه الحق . وأصر على التخلي عن العالم وطالب بالحياة الديرية حياة الرهبنة ، إلا أن نظريته في طبيعة الحياة ليست أبداً نظرية بوذا وفكرُه إنما هو فكر حلولي* . وفي رأيه أن كل ما هو موجود يشاطر بوذا الأولي في حياته ، وعلى هذا الأساس يبني أمله في خلاص العالم . ونصل من وراء مذهبه إلى أن كل النباتات والحيوانات وحتى المعادن مهيأة في يوم من الأيام لأن تصل إلى جلال بوذا وسطوعه وبهائه .

وبما أن نيشيرين لم يوجه اتهاماته إلى البوذية العقلانية المتفائلة فحسب وإنما إلى السلطات التي تتسامح معها أيضاً فقد تعرض لأنواع من الاضطهاد حيث أمضى بضع سنوات في المنفى ووصل به الأمر أن حكم عليه بالموت وألا يصفح عنه إلا في اللحظة التي يركع فيها استعداداً لقطع رأسه . أما مذهبه الذي عرف كيف يوفقه مع الورع الشعبي فقد انتشر بخاصة في أوساط غير المتعلمين .

ثم بدأ التبشير الكاثوليكي في اليابان في عام ١٥٤٩ على يد المبشر الجزويتي الشهير فرانسوا كزافيه . وقد أحرزت الديانة الجديدة نجاحاً هاماً في بادىء الأمر ورأت آفاقاً مستقبلية واسعة تُفتح أمامها بعد ثلاثين سنة من الجهود بفضل الدعم الذي قدمه لها مستشار الإمبراطورية نوبوناغا الذي كان يرغب في تحطيم قوة الإكليروس البوذيين السياسية . ولكن هذا الموظف الكبير اغتيل عام ١٥٨٢ واستؤصلت الكاثوليكية بعد اضطهادات عنيفة .

وانطلاقاً من القرن السابع عشر بدأت تبرز شيئاً فشيئاً حركة قومية هدفُها تجديد وإصلاح كاملان للقوة الإمبراطورية بالحد من حقوق طبقة النبلاء وإصلاح الديانة الشنتوية الأصلية في الوقت نفسه . ثم صدرت سلسلة من الأوامر الإمبراطورية بين عامي ١٨٦٨ـ ١٨٧٣ لإنهاء الوحدة القديمة القائمة بين

---

* الحلولية Panthéîsme هي التي تقول بوحدة الوجود لا بالعدمية —المترجم—

الشنتوية والبوذية وأعلنت الشنتوية ديانة رسمية للدولة وأضاعت البوذية ممتلكاتها العقارية وحصتها من المعابد .

ولكن الشنتوية مالبثت في عام ١٨٨٤ أن كفت عن أن تكون الديانة الرسمية للدولة . وفي عام ١٨٨٩ منحت كامل الحرية لجميع الأديان ، ومنذ ذلك الوقت تمكنت البوذية اليابانية بفضل تأكيدها للعالم وأخلاقها النشيطة المنسجمة مع الطباع اليابانية والتي ساهمت في النشاطات الاجتماعية مساهمة فعالة ، تمكنت هذه البوذية أن تنتشر من جديد ودون انقطاع إلى جانب الشنتوية .

على أنه لم يكن بينهم نزاع . فالشنتوية الرسمية لليابان الحديثة ليست ديانة حقيقية . فهي تطلب بكل بساطة من كل المواطنين اليابانيين أن يحترموا الأجداد والإمبراطور والأمة . وهذه الواجبات تتفق كل الاتفاق مع التصرف الذي يطالب به أي دين .

على أن من المهم في النتيجة أن نميز بين الشنتوية الرسمية وبين الشنتوية القديمة التي لا يزال يمارسها حتى اليوم كثير من اليابانيين وبخاصة في الأرياف . والكثيرون منهم يمارسون في الوقت نفسه البوذية إلى جانب هذه الشنتوية .

وقد بدأت اليابان منذ بضع سنوات تهتم بعزم وتصميم بالدعاية للبوذية في العالم وجُعلت طوكيو مقراً للجمعية البوذية الأممية ، ورشحت اليابان نفسها لخلق بوذية عالمية مستأنفةً الأخذ عن بوذية الهند القديمة . ولن نستطيع أن نرى كيف ستنجح بالتوفيق بين البوذية القديمة والبوذية الحديثة وبخاصة في موضوع إنكار العالم الذي تقوم عليه البوذية الأصلية وتوفيقه مع تأكيد العالم الذي تلتزم به البوذية اليابانية .

١٠ ــ المذهب البراهماني المتأخر

لنعد إلى الهند وإلى القديم .

في أثناء جدلهم القديم مع الساخيا والجاينية والبوذية شعر البراهمانيون بحاجتهم إلى أن يحددوا في خطوط كبرى مذهبهم عن الاتحاد بين النفس الفردية والنفس الكلية ذلك المذهب الذي كان حتى ذلك الوقت مبعثراً في الأوبانيشادات . وقد أطلقوا على هذا العرض المهجي اسم فيدانتا Védânta أي خاتمة الفيدا (أنت تعني خاتمة) . وكانوا ينظرون بالفعل إلى الأوبانيشادات على أنها نتيجة للفيدا وتتويج لها .

وقد دُوِّنت الفيدانتا بشكل نهائي في سوترات Sûtras بادارايانا الذي كان زعيم مدرسة ربما عاشت في القرن الرابع للميلاد .

وكلمة سوترا Sûtra تعني الخيط ، ومعناها المجازي هو « الحد » ، وقد استعيرت الصورة من عملية النسيج . فالبراهماسوترات تشبَّه إذن بخيوط السداة المخصصة لأن تُربط بلحمة شروح المعلم الشفهية لتشكل نسيج المذهب الكامل . وإذا أخذنا هذه الجمل التي تهدف إلى تقوية الذاكرة وتثبيتها كلاً على حدة وجدناها تكاد تكون غير مفهومة أحياناً لشدة الإيجاز .

في سوترات بادارايانا الخمسمائة وخمس وخمسين عُرض مذهب الأوبانيشادات بطريقة يستخدم فيها في الوقت نفسه لدحض آراء الساخيا (ولهذا لم تتبن البراهمانية هذه الآراء) والجاينية والبوذية .

طبعاً لم تتمكن البراهماسوترات أن تضفي على مذهب الأوبانيشادات إلا وحدة ظاهرية ولم تنجح في التوفيق بين صوفية اتحاد النفس الفردية مع النفس الكلية وبين مذهب التناسخ لأن هذا التوفيق مستحيل في ذاته .

ومن جهة أخرى لم تصل البراهماسوترات قط إلى أعماق المشاكل التي تتضمنها الأوبانيشادات وإنما اجتهدت بمهارة في أغلب الأحيان لكي تجد تسويات مفيدة .

وقد رفضت سوترات بادارايانا مذهب المايا ، وإذا كانت قد اعترفت للعالم المحسوس بشيء من الحقيقة فإنما عادت من ذلك إلى المذهب البراهماني الأولي . أما عن السؤال المحير الذي يسعى إلى معرفة لمَ ترك البراهمان النفوس الفردية تنبثق عنه ولماذا يتجلى في العالم فقد أجابت بأن المسألة مسألة لعبة يتسلى البراهمان بها . وعلى ذلك لم يكن في مقدورها أن تعطي معنى حقيقياً للأخلاق .

وتُعلِّم السوترات أن الخلاص لا يتم الحصول عليه أبداً بالأعمال وإنما بالمعرفة العليا فقط ، وتصر على تمرينات التركيز الروحاني التي بها يصبح المؤمن قادراً على تحقيق الاتحاد مع البراهمان . فالوجد بالنسبة لها يحتفظ إذن بالأهمية التي كانت له لدى معلمي البراهمانية في عصر الأوبانيشادات .

أما بعد بادارايانا فإن كل شروح المذهب البراهماني اتخذت شكل تفسيرات للبراهماسوترات ، وعند ذلك دخلت البراهمانية في طريق المدرسية .

وأكبر هؤلاء المفسرين كان شامكارا الذي ينتمي إلى عائلة براهمانية من جنوب الهند وعاش في القرن التاسع للميلاد وكان للبراهمانية كما كان توماس الأكويني للمسيحية . ولم يكن شامكارا على الدوام يتمسك بمذهب البراهماسوترات تمسكاً دقيقاً وإنما كان يمزجه بآرائه التي كانت تحيد عنه بشكل ملموس في بعض الأحيان . وقد توصل إلى القناعة بأن المذهب البراهماني إذا أراد أن يكون منطقياً مع نفسه فإنه لن يستطيع أن يتجنب نظرية المايا . وقد قبل في النتيجة ــ كما فعل حكماء براهمانيون آخرون عاشوا في عصر أكثر حداثة ــ بأن

العالم المحسوس لا يوجد إلا في شعورنا ، ولكن طالما أن الأمر يتعلق بتصور دائم فإن هذا التصور له حقيقة عملية .

وقد أُطلق على وحدانية شامكارا الصارمة اسم « اللاثنائية » (أوفايتا) لأنه لم يعترف بغير حقيقة البراهمان . وهو يستند في رأيه على أوبانيشادات العصر السابق . وقد قبل شامكارا ـــ كما فعلت البوذية المتأخرة ـــ بنوعين من الحقيقة : الأولى ظاهرية ذات رتبة دنيا والثانية باطنية ذات رتبة عليا . بموجب الحقيقة ذات الرتبة العليا يستطيع الإنسان بمعرفته التطابق بين « أناه » الخاصة وبين البراهمان أن يحقق الاتحاد مع النفس الكلية . أما الحقيقة ذات الرتبة الدنيا فهي مذهب للخلاص مقتبس من مذهب التناسخ ، وبموجبها يستطيع حتى أولئك الذين لا يصلون إلى معرفة البراهمان معرفة حقيقية أن يتوصلوا إلى الاتحاد معه .

ويبقى المرء سجين الحقيقة الظاهرية طالما أذِن للعالم المحسوس بأن يكون له شيء من الحقيقة ، وإذا اعتبر البراهمان شخصية إلهية عليا وقدّسه بهذه الصفة بدلاً من أن يعترف على طبيعته الحقيقية (التي هي المطلق الذي ليس له أوصاف) فإنه يستطيع أن يصبو إلى النعيم في الجنة البراهمانية . وهكذا فإن شامكارا ادعى لنفسه الحق في أن يضفي صفة الحقيقة على قناعات كان ينبغي عليه أن يعتبرها من الضلالات . وقد سوّغ تصرفه بادعائه أن هذه المفاهيم صدرت عن براهمان وأن لها حقيقة عملية بالنسبة للإنسان وأن الأوبانيشادات اعترفت لها ببعض القيمة . وفسّر واقع أن الأوبانيشادات كانت تتحدث عن براهمان تارة على أنه المطلق الذي ليس له صفات وطوراً على أنه الإله الأعلى (وكان تفسيره مخطئاً بطبيعة الحال) بادعائه أن الأوبانيشادات إنما كانت تميز بين براهمان أعلى وبراهمان أدنى .

ومن أجل أن يبني مذهبه ذا الحقيقتين على النصوص المقدسة ـــ وكان مجبراً على ذلك طالما أنه كان مدرسياً ـــ فإن شامكارا أذاع فكرة لا سند لها بأن الأوبانيشادات كانت تقول بحقيقة ظاهرية إلى جانب الحقيقة الباطنية .

فالإله براهما ـــ بحسب ما يذهب إليه شامكارا ـــ هو التجلي الأول للنفس

الكلية ، ومن الإله براهما خرج العالم . وهكذا يكون قد مهد لعقد صداقة مع الديانة الشعبية ومنح فكرة الألوهية حق التعايش مع المذهب البراهماني . ونظريته عن براهمان أعلى وبراهمان أدنى تشبه مفهوم إله أعلى وإله خالق منبثق عنه ويقع في مكانة أدنى منه ، ذلك المفهوم الذي نصادفه في الغنوصية الإغريقية الشرقية .

أما أولئك الذين يعتبرون العالم المحسوس حقيقة ويعتبرون البراهمان إلهاً فهم يستطيعون إذن ـــ طبقاً للحقيقة ذات النوع الأدنى ـــ أن يحصلوا باحترامهم الصادق لهذه الذات الإلهية على امتياز ألا يولدوا مرة ثانية بعد الموت بل يدخلوا في البراهمان الأدنى أي يمارسوا حياة سعيدة باتحادهم مع الإله براهما .

من هذا النعيم ذي النوع الأدنى يمضون فيما بعد إلى الاتحاد الحقيقي مع براهمان المحض . والواقع أنه بعد كل حقبة عالمية يعود الإله براهما والعالم المنبثق عنه إلى النفس الكلية ، وفي الوقت نفسه تساهم النفوس المشاركة فيه بهذا الرجوع فتحقق على هذه الصورة الاتحادَ الكامل مع النفس الكلية ولا تعود بعد ذلك أبداً ـــ حتى في الأحقاب العالمية المقبلة ـــ إلى حياة أرضية .

وهكذا يكون المفهوم المستعار من الساخيا عن توالي أحقاب عالمية قد سمح لشامكارا بأن يعلّم أن النفوس ـــ بعد نعيم مؤقت تتخلص فيه من دائرة التناسخات ـــ تدخل في نعيم نهائيّ باتحادها مع البراهمان . كذلك فإن أفكار شامكارا عن المادة والنفس الفردية وعلاقاتها مع الجسد تحتوي على كثير من العناصر المستعارة من الساخيا . أما التوفيق الحقيقي بين مفاهيم الساخيا وبين صوفية الاتحاد مع البراهمان فإن شامكارا لم يستطع أن ينجح فيه ولم يسع إليه قط .

أما القديس بولس فقد ميز هو الآخر بين نعيم موقت ونعيم نهائي . فالنعيم الموقت يوجد في المساهمة في مملكة المسيح التي أدركها محدودةً في الزمان . وبموجب رؤيا القديس يوحنا فإن هذه المملكة ستدوم ألف عام تبدأ بعودة يسوع إلى مجده المسيحي ، ولن يساهم فيها إلا بنو الإنسان من آخر جيل يعيش على الأرض لأنهم سمعوا رسالة يسوع وآمنوا به . وإذا كانوا أمواتاً لحظة مجيء نهاية العالم المباغتة فإنهم

سيبعثون بعثاً خاصاً قبل بقية الأموات ، بعثاً يسمى بعث الصالحين . وإذا كانوا لا يزالون على قيد الحياة فإنهم سيتحولون إلى كائنات خارقة وتكون لهم أجساد سماوية . بعد ذلك مباشرة يكون النشور العام لكل بني الإنسان الذين عاشوا على الأرض فتبدأ بذلك مملكة النعيم الأبدي مخلفة مملكة المسيح . في المملكة الأبدية الخالدة ليس المسيح هو من يحكم وإنما الله نفسه الذي يصبح من جديد « الكل في الكل » . وكل أولئك الذين شاركوا في مملكة المسيح يرثون النعيم الأبدي ، أما أولئك الذين بعثوا لحظة مجيء العهد الخالد فإنهم يمضون للحساب ، فبعضهم ينعم عليهم بالحياة الخالدة وبعضهم يحكم عليهم بالموت الأبدي .

لقد عزم شامكارا على قبول نوعين من الحقيقة لأنه أدرك أنه لو دفع النظرية البراهمانية عن العالم إلى نتائجها المنطقية النهائية لوجب عليه أن يستنتج منها عدم حقيقة العالم . وسيكون مضطراً إلى ذلك كما كان شأن البوذية المتأخرة التي قادتها نظريتها عن العالم إلى أن تقبل بعدم حقيقته .

وأدرك أيضاً تمام الإدراك أن صوفية الاتحاد مع البراهمان ومذهب الخلاص من دائرة التناسخات هما أمران مختلفان كل الاختلاف حتى ليصبح من المستحيل دمجهما في مذهب واحد . ففضل إذن أن يدعهما يتعايشان أحدهما إلى جانب الآخر بمساعدة من مذهب الحقيقتين ، فجعل صوفية الاتحاد مع البراهمان حقيقة ذات صفة عليا تنسجم مع عدم حقيقة العالم المادي . وقد جمعهما أحدهما مع الآخر متقبلاً أنه في نهاية حقبة عالمية ستعود النفوس المتحررة من التناسخ بفضل إيمانها بالإله براهما وبفضل حياة منذورة للتقى والخير ، وستعود إلى البراهمان إلى الأبد فتحصل بذلك — عن طريق غير مباشرة — على النعيم الكامل الذي سيحصل عليه الآخرون مباشرة عن طريق معرفتهم للحقيقة العليا .

ولكن كيف أمكن لشامكارا أن يتخلى عن المبدأ الذي بقي مقبولاً من البراهمانيين حتى ذلك الوقت والذي لا تزال البراهماسوترات مخلصة له بدقة حتى اليوم ، ذلك المبدأ الذي يقول بأن الخلاص من دائرة التناسخات والاتحاد مع

البراهمان لا يمكن أن يتحققا إلا عن طريق المعرفة العليا ؟. لماذا قدَّم للديانة الشعبية هذا التنازل المستحيل من وجهة النظر البراهمانية والذي يقول بإمكان الوصول إلى الخلاص والاتحاد عن طريق التقوى أيضاً ؟

كان مجبراً على ذلك، فقد ظهرت مع الزمن ديانة شعبية توحيدية تمتعت بتقدير كبير لم يكن يمكن معه إهمال مذهب الخلاص الذي أعلنته وهي الديانة الهندوسية .

لقد علَّمت الهندوسية أن الإنسان بانصرافه الكلي إلى الله يتخلص من التناسخ ويستطيع الوصول إلى الاتحاد مع الله . ولم يعد بإمكان البراهمانيين أن يتجاهلوا هذه الصوفية القائمة على محبة الله والتي أخذت أهميتها تزداد مع الوقت . فوجب عليهم إما أن يتخذوا موقفاً عدائياً منها وإما أن يدعوا لها مكاناً في مذهبهم فكان الحل الثاني هو المقبول عندهم . وهكذا أدخلوا في تعليمهم عبادة البراهمان باعتباره إلهاً واعتبروا هذه العبادة تصوفاً من الدرجة الثانية .

وقد وُلد مذهب الخلاص عن طريق الإيمان ببوذاأميتابها كما تدعو إليه البوذية المتأخرة تحت نفوذ الهندوسية التوحيدية أيضاً* . وهو نظير مذهب الظاهر في البراهمانية المتأخرة . ولكن لم يكن شامكارا هو الذي خلق مذهب الظاهر Exotérique هذا وإنما وجده جاهزاً في براهمانية عصره وكل ما فعله أنه أقرَّه . ولكن البراهماسوترات لم تكن قد ألمعت إليه وإنما تمسكت بكل دقة بالأوبانيشادات .

يقال إن شامكارا أكمل المذهب البراهماني وأتمه . وهذا صحيح . ولكن على يديه بدأ أيضاً انحطاط هذا المذهب . لقد طور المذهب البراهماني القائل باتحاد النفس الفردية مع النفس الكلية وحفظ له عظمته وجلاله، ولكنه قبل في الوقت نفسه بوجود تصوف آخر معه . فهو يذكرنا بأباطرة الرومان الذين من أجل أن يتجنبوا الخطر الذي تشكله عليهم الشعوب البربرية سمحوا لهذه الشعوب بأن

---

* يمكن الرجوع في موضوع مذهب بوذا أميتابها إلى الفصل السابع — المترجم —

تستقر فوق أرض الإمبراطورية .

إن التصوف الهندوسي الذي يقول بالانصراف إلى الله هو أسمى من التصوف البراهماني لأنه أكثر حيوية وأقدر على اتخاذ صفة أخلاقية ، لذلك لم يكن يستطيع أن يبقى في موقف التبعية الذي عزاه شامكارا وأقدر على اتخاذ صفة أخلاقية ، ولذلك لم يكن يستطع أن يبقى في موقف التبعية الذي عزاه شامكارا إليه . وكان لابد لتفوقه العملي على التصوف البراهماني من أن يقوده يوماً لانتزاع مكانه وألا يترك له إلا بعضاً من وجود أسمي . وشامكارا لم يقدم تنازلاته للأخلاق وإنما لهذا التصوف الآخر . وقد قاوم بعناد فكرة أن الخلاص مرتبط بموقف الإنسان الأخلاقي ، وتمسك بأنه يتعلق فقط بمعرفة الحقيقة العليا وممارسة الحقيقة الدنيا .

وكم كان سهلاً على المرء أن يقر بأن الانصراف إلى الإله البراهماني في الطريق الثاني للخلاص لابد أن يتضمن أيضاً إتمام إرادته الأخلاقية ، ولكن ذلك بدا لشامكارا متعارضاً مع الفكر البراهماني . لقد أدرك جيداً كيف يمكن أن يكون البراهمان الأدنى شخصاً ولكن على ألا يكون شخصية أخلاقية . وقد ألح على ملاحظة أن براهمان ـــ سواء الأعلى أو الأدنى ـــ ليس لديه لا خير ولا شر .

إذن فقد بقي شامكارا مخلصاً للمذهب القديم الذي يعلّم أن الإنسان بالممارسة الأخلاقية يمكن أن يحصل على تناسخ أفضل ولكنه لا يحصل على الخلاص من دائرة التناسخات . ففي الممارسة الأخلاقية لم يتذرع بسبب لفعل الخير سوى الدافع الأناني للحصول على تناسخ أفضل . أما فكرة أن الأخلاق يمكن أن تكون مستقلة في ذاتها وأن يكون لها سببها الخاص بها فقد كان ذلك خارج أفق تفكيره .

لقد أدرك شامكارا بطريقة غامضة ما تشكله الأخلاق من خطر على التصوف البراهماني ، ومن أجل ذلك كان يردد بإلحاح أن الأخلاق ليست إلا محركاً للحقيقة الظاهرة وأنها فضلاً عن ذلك لا تحتل إلا مكانة ثانوية ، واهتم كثيراً بأن يجعلها على الحياد .

وبما أنه كان مؤيداً ونصيراً لمذهب المايا فقد كان من المستحيل عليه أن يمنح الأخلاق أهمية حقيقية . ففي عالم غير حقيقي لم يكن يستطيع أن يسند إليها أية مهمة .

وباعترافه بوجود طريق آخر للخلاص مفتوح أمام الإنسان المنخرط في الحياة اليومية قدَّم شامكارا تنازلاً واسعاً لتأكيد العالم متجنباً إثبات ذلك على نفسه ، ويبدو أنه لم يعيه .

١١ ــ الإدراك البراهماني للعالم في قوانين مانو

إن تطبيق الطريقة البراهمانية في إدراك العالم والحياة على الحياة العملية يوجد في قوانين مانو (Manu-Smrti) ذات الشهرة الموغلة القدم.

ومانو هو الأب الإلهي للجنس البشري. وله ــ كما يقال ــ كشف الإله براهماالقوانين الناظمة لحياة الأفراد والمجتمع. ثم بعد ذلك أوصلها ابنه برغو Brgu للبشر.

وقد أُلفت مجموعة قوانين مانو بين ٢٠٠ ق.م ــ ٢٠٠ ب.م، ولكنها تضم في جنباتها قَطْعاً عناصرَ أقدم من ذلك بكثير.

وتعالج الأجزاء الستة الأولى من الكتاب خلق العالم وطبقة البراهمانيين. ويتناول السابع الملكَ وواجباته، والثامن والتاسع القوانين، والعاشر الطبقات، والحادي عشر الطقوس التفكيرية، والثاني عشر التناسخ والخلاص.

وقد نُصِّب البراهمانيون بحسب قوانين مانو على يد الإله براهما أسياداً على العالم كله، فينبغي تكريمهم على قدم المساواة مع الكائنات الإلهية. ويمتـلك براهماني ليس له من العمر إلا عشر سنوات سلطة أبوية على واحد من الكشاتريّا له من العمر مائة عام. ومهما اقترف البراهماني من جرائم لا يحكم عليه بالموت بل يكتفى بالنفي. وأكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها إنسان هي أن يقتل واحداً من البراهمانيين، وحده الموت يكفر عن هذه الجريمة أو أن يحكم على الجاني بأن يولد ثانية في شكل حيوان مفترس. وكل من يمسك براهمانياً من شعره يجب أن تقطع

يده . وكل من يسرق له بقرة يجب أن تبتر قدمه .

إذا مات أحد دون وريث طبيعي تذهب ممتلكاته للبراهمانيين .

إذا وجد براهماني كنزاً مخبوءاً يستطيع أن يمتلكه كله ، وإذا كان الملك هو من وجد هذا الكنز وجب عليه أن يعطي جانباً منه للبراهمانيين . وكل عضو من طبقة أدنى يظهر الاحترام لبراهماني يولد من جديد في طبقة أعلى .

إلا أن قوانين مانو تحدد للبراهمانيين واجباتهم أيضاً . فبراهماني جاهل هو في نظرها مخلوق لا فائدة منه لأنه أشبه ما يكون بفيل في غابة .

فعلى البراهماني أن يكون معصوماً عن الجشع والتكبر والكذب ، وأن يكون مضيافاً طيب القلب ، وأن يجتهد في أن يكون بعيداً عن اللوم في كل الأمور ، وأن يبدو عطوفاً تجاه أفراد الطبقات الدنيا . ويمنع عليه تفسير الأحلام والنبوءات وممارسة السحر أو أن يعكف على التنجيم . وهو ملزم بأن يراعي وصية اللاعنف (أهيمسا) بكل دقة ، ولكن يسمح له مع ذلك بأن يذبح القرابين ويأكل من لحومها .

وعليه أن يقضي الربع الأول من حياته في بيت والديه وبالقرب من معلمه (Curu) ، وأن يقضي الربع الثاني أباً لعائلته ، وفي مطلع الربع الثالث عندما يصبح أولاده أنفسهم ذرية ينسحب متنسكاً في غابة ، وفي خلال الربع الرابع يقطع آخر صلات له مع العالم ويصبح زاهداً حقيقياً لا يولي اهتمامه إلا لما هو روحاني وخالد .

وعليه أن يُظهر بسلوكه تحرره من العالم . وألا يكون كلامه إلا صدقاً ، وألا يكون قلبه إلا طُهراً ، وأن يحتمل الإساءات ولا يحتقر أحداً ولا يحمل ضغينة لأحد ، وألا يرد على الغضب بالغضب ، وأن يرد على الإهانة بالقول الحسن .

وإذا كانت قوانين مانو قد تخلت عن المثل الأعلى البراهماني القديم الذي يقول باللامبالاة المطلقة ــ والذي لم تتخل مع ذلك عن الإلماع إليه ــ فإنها استبدلت به مثلاً أعلى آخر أكثر نبلاً وعمقاً ، ولا شك أن علينا أن ننسب هذا

العمل إلى تأثير البوذية .

ولا ينبغي على الزاهد البراهماني أن يسعى إلى حتفه بل عليه انتظاره كخادم ينتظر أجره .

أما الملك فينبغي أن يكون مكرماً موقراً كإله يرتدي شكل بشر . ومهمته هي أن يحافظ على الحق ويحمي الضعفاء من الأقوياء . « وإذا لم يوقع الملك دائماً عقابه في أولئك الذين يستحقونه سيقوم الأقوى بشواء الأضعف كسمكة في سيخ ، وسيأكل الغراب حلوى القربان ويلحس الكلب الذبيحة ولا يكون للمِلكية وجود وسينقلب كل شيء رأساً عقب » .   « إن نظام العالم كله مصان عن طريق العقاب لأن الإنسان الفاضلَ بطبعه يصعب وجوده » .

ولكن العقاب لا يكون مجدياً إلا إذا أوقعه ملك فاضل . « وحده الملك الذي انتصر على غرائزه يستطيع أن يحفظ رعاياه في طاعته » . « فليتجنب إذن الصيد ولعب النرد والنوم في النهار والاغتياب والنساء وإدمان الخمر والرقص والغناء والأسفار التي ليس من ورائها فائدة » .

وليتعلم من شيوخ البراهمانيين كيف يكون متواضعاً . وليتجنب العنف ولا يستول على مال رعاياه بغير وجه حق . وليتصرف ببطولة في المعركة . وإذا كان خصمه أعزل أو مهزوماً أو مستسلماً لرحمته فينبغي عليه ألا يضربه . وعليه ألا يستعمل سهاماً مسمومة ولا خدعاً حربية غير مشروعة .

وليعامل رعاياه بلطف . وإذا كان عليه أن يعاقب فليفعل ذلك بالتوبيخات البسيطة أولاً ، ثم التأنيب القاسي ، ثم بالغرامة ، ولا يلجأنَّ إلى العقوبات الجسدية إلا إذا لم يكن غيرها مجدياً .

« كما العلَقة والعجَل والنحلة تشرب بجرعات صغيرة كذلك ينبغي على الملك ألا يسحب إلا بكل حكمة وشيئاً فشيئاً الضرائب السنوية المترتبة على مملكته » .

وعلى الأدنى منه من مرؤوسيه أيضاً يجب أن يكون سيداً صالحاً . إذا أساء

إليه مسكين فليصفح عنه: «كما تتحمل الأرض كل الخلائق كذلك ينبغي على الملك أن يتحمل كل رعاياه». وليسهر دائماً على حماية الضعيف والأرملة والمرأة التي ليس لها أولاد، وليعتن بكل الكائنات المتألمة.

وفي السياسة الخارجية عليه أن يستعين بنصائح البراهمانيين المجربين. وليسعَ إلى توسيع مملكته بفتوحات سلمية. ومن أجل مصلحة الدولة يستطيع أن يستعمل الرشوة. وألا يثق بأعدائه هو أحدُ واجباته، كما أن عليه أن يزرع بينهم بذور الخلاف، ولكن ليضع كسبَهم إلى جانبه عن طريق مفاوضات حسنة الإدارة في المكانة الأولى من اهتمامه. وليول عناية خاصة لعاصمته كي تكون حسنة التحصين.

كما عالجت قوانين مانو مسائل قضائية تتعلق بالقروض والتعاقد والتجارة والإهانات والسرقة والجروح الجسدية والزواج والطلاق والزنا وحق الميراث والمسؤولية وواجبات الطبقة والخلافات الطبقية.

أما السرقة فقد عوقبت بقسوة. فسرقة الجواهر أو اغتصابها جزاؤهما الموت. ويعاقب أفراد الطبقات الدنيا في هذه الحالة عقاباً أخف من أعضاء الطبقات العليا. «وينبغي أن يقارن القمار والمراهنة بالسرقة، ويجب على الملك أن يعاقب عليهما بكل شدة وعنف»، فعلى هؤلاء «اللصوص المقنعين» يجب أن تفرض عقوبات جسدية. ولا يعاقب السارق بعقوبة الموت إلا إذا وجد الشيء المسروق في بيته ولم يكن ثمة شك في إدانته. فالتعسف يعتبر أشد خطورة من السرقة.

وأما الرجل الذي يمارس حقه في العقاب الجسدي على امرأته وأولاده وعبيده أو تلاميذه فلا ينبغي له أن يضربهم على الرأس.

وعلى المدين المعسر أن يعوِّض دائنه بالعمل عنده.

يمكن للبيع أن يلغى بين الطرفين خلال عشرة أيام.

«فليدم الإخلاص المتبادل بين الزوجين حتى الموت، وتلك خلاصة ما ينبغي أن يعتبر قانوناً أعلى بالنسبة للزوجين». ويعاقب الزنا بحسب حالته إما

بالغرامة أو العقوبات الجسدية أو الموت . ويكون الظرف مشدداً فيما لو ارتكب الزنا مع شخص من طبقة أخرى .

وتتحدث قوانين مانو عن المرأة بعبارات أقرب إلى الانتقاص ومع ذلك فإنها تحمي حقوقها . فلا يحق للزوج أن يطلق زوجته إلا بعد سبع سنوات من العقم . وإذا مات كل من وضعتهم من أطفال فإن باستطاعته أن يطلقها بعد تسع سنوات . وليس مسموحاً له أن ينفصل عن امرأة صالحة فاضلة ولكنها مريضة على الدوام إلا برضاها وموافقتها .

للمرأة الحامل الحق في أن تعبر النهر مجاناً على معدِّية شأنها شأن براهماني أو ناسك .

وقوانين مانو تنكر من حيث المبدأ زواج الأرامل من النساء مرة أخرى ولكنها تتحمله كممارسة شائعة .

ولم تظهر في قوانين مانو أية إشارة إلى عادة إحراق الأرامل على محرقة أزواجهن ، فهذه العادة لم يُشر إليها إلا في مجموعات قوانين أكثر حداثة . على أن هذه العادة لابد أن تكون قديمة لأن كتاباً إغريقيين من عهد الإسكندر الأكبر قد تحدثوا عنها . وربما كانت في الأصل مقصورة على العائلات الملكية وطبقة المحاربين دون أن يكون لها مع ذلك قاعدة مطلقة ، وقد منعت في عام ١٨٢٩ م على يد السلطات الإنكليزية .

أما المنبوذون (Cândâlas) فينبغي عليهم أن يسكنوا خارج القرى ولا يسمح لهم أن يمتلكوا غير الكلاب والحمير وآنية الطبخ المثلومة .

ويمنع استعمال المشروبات المسكرة على أفراد الطبقات الثلاث العليا . وليس للبراهمانيين والمحاربين أن يقدموا قروضاً بفائدة . أما في حالة العوز والمجاعة فتلغى جميع الوصايا المتعلقة بتمايز الطبقات ، حتى أنه عندما يجد أفراد من طبقة عليا أنفسهم عاجزين عن تأمين الطعام لأنفسهم يصبح لهم الحق حتى في أن يأكلوا لحم كلب مقدماً لهم من يد أحد المنبوذين .

ويُمنع قطعاً قتل كائن حي أو معاملته معاملة سيئة إلا في حالة تقديم قربان . وقد حاولت قوانين مانو أن تقرأ الوصية التي دعت إليها الجاينية حول الزراعة فاستشهدت ــ في محاولة لتأييدها ــ برأي « الناس الفضلاء » الذين يعتبرون الفلاحة مهنة مذمومة لأن المحراث يؤذي الأرض وما يعيش فيها من حيوانات صغيرة . ومع ذلك فإن هذه القوانين تعترف بأن ثمة أناساً آخرين يعتبرون الزراعة مهنة مشروعة .

وإذا أتلف البراهماني ألفاً من صغار الفقريات عليه كفّارة تساوي الكفّارة التي تفرض عليه إذا قتل فرداً من طبقة أدنى . أما إذا قطع أشجاراً مثمرة أو أشجاراً حراجية أو متسلقة أو نباتات ذات أزهار فإن عليه أن يردد مائة مرة بعض نصوص الفيدا . على أن تلاوة الفيدا بوجه عام وتقديم القرابين وأعمال التقوى تغفر كل الذنوب . كما أُسندت قيمة وأهمية للاعتراف ، « فإذا اعترف إنسان بجريرة ارتكبها اعترافاً عفوياً فإنها تغفر له ويتخلص منها كما يتخلص ثعبان من جلده » .

والتدريب التكفيري الأكثر جدوى هو التقشف ، فإذا مارسه المرء بدقة يمكن أن تغفر له أكبر الجرائم . « إن الحشرات والأفاعي والفراشات والمواشي والطيور والنباتات تصل إلى السماء بفضل التقشف » . فالاهتمام بخلاص العالم ليس غريباً إذن على قوانين مانو . ومن أجل الخلاص من دائرة التناسخات يجب معرفة الفيدا والتمكن من معانيها ومراعاة وصية الأهيمسا والقيام بواجبات الطبقة والابتعاد عن كل رجس وممارسة التركيز الروحاني .

(في كتابه « المسيح الدجال » يصف فريدريك نيتشه قوانين مانو بأنها « كتاب روحاني متفوق لا يضاهى ، وإذا وضعنا التوراة في رتبته نفسها نكون قد ارتكبنا إثماً مع الفكر » . وهو يسوِّغ هذا الرأي بادعائه أن الطبقات النبيلة والفلاسفة والمحاربين في هذا الكتاب هم الذين يسيطرون على الجمهور ، وذلك في رأيه تأكيد فخور مشرق للحياة . ثم يصل إلى أن « الشمس تسطع على هذا الكتاب كله » .

على أنه لا يبدو أن نيتشه فهم حقاً روح هذه القوانين. ولو أنه فعل للاحظ أنها متأثرة بإنكار الحياة، إضافة إلى أنها مع إبقائها على التمييز بين الطبقات فإن هذه القوانين تقف ــ كما فعلت قوانين العهد القديم ــ إلى جانب الضعفاء في وجه الأقوياء وأمرت الأقوياء بأن يخدموا، بذلك لا تستطيع أن تطمع أكثر من التوراة بتقدير فريدريك نيتشه الرفيع.

وفي كتابه «إرادة القوة» كتب نيتشه يقول: «في قوانين مانو يوجد نوع من السامية، أي من روح الكاهن، أسوأ مما يوجد في أي مكان آخر». ولكن نيتشه لم يظهر أي تفهم لعظمة «روح الكاهن» هذه ولا لعمقها).

١٢ ـ الهندوسية وصوفية البهاكتي

كيف وُلد الفكر الهندوسي الذي كان على البوذية والبراهمانية المتأخرتين أن تقدما له في مذهبهما مثل هذه التنازلات ؟.

في حوال عام ١٠٠٠ ق . م كما يمكننا أن نتبين في الأناشيد الفيدية الأكثر حداثة بدأ تعدد الآلهة في الهند يتطور في اتجاه الوحدانية الأخلاقية ولكن البراهمانيين لم يفعلوا شيئاً لتشجيع هذا التطور . فهم لم يكونوا يهتمون بتعميق الديانة الشعبية ولا يعتبرونها نقطة انطلاق في المسيرة نحو الحقيقة العليا التي فكروا بالوصول إليها عن طريق التأمل بالبراهمان .

بيد أن الطموح إلى وحدانية أخلاقية كان موجوداً في تعدد الآلهة الهندي . وإذا كان البراهمانيون لم يولوه أي اهتمام فإن أشخاصاً أنبياء انبثقوا مع الزمن من خارج طبقة الكهنة وتقدموا بالديانة الشعبية في طريق الوحدانية الأخلاقية .

عن مسيرة هذا التطور لا نملك إلا معرفة ناقصة لأننا اقتصرنا بالنسبة لهذا الزمن السحيق على ما وجده البراهمانيون صالحاً لينقلوه لنا . كل ما نعرفه أن من المحتمل أن يكون عبّاد الإله كريشنا هم أول من وصل إلى نوع من الوحدانية الأخلاقية .

وقد بقي أصل عبادة كريشنا غامضاً إلى حد بعيد . وكريشنا **Krishna** (أي الأسود) هو ابن فاسوديفا ودافاكي ، وربما كان بطلاً مؤلهاً انتقل بعد ذلك ليتجلى في الإله فيشنو . ولم يكن فيشنو في الأناشيد الفيدية قط في المرتبة الأولى بين

الآلهة ، ولكن تقديره عظم خلال العصور حتى اللحظة التي عُبد فيها إلهاً أوحد ، وربما تم ذلك خارج الدوائر البراهمانية .

هذه الديانة الشعبية تؤمن بالوحدانية دون أن تنكر من أجلها تعدد الآلهة وإنما توفق بين إحداهما والأخرى معتبرة الآلهة المختلفة تجليات Avatâras للإله الأوحد . ففي هذه الآلهة إنما يعبدون الله . ووجهة النظر هذه ينبيء عنها واحد من أناشيد الريغ ــ فيدا حيث يقول : « يتحدثون عن إندرا ومترا وفارونا وآغني Agni رغم أنه لا يوجد إلا كائن واحد يطلق عليه المنشدون أسماء مختلفة » .

في كثير من الفرق الهندوسية يحتل الإله شيفا çiva مكان فيشنو . وفي فرق أخرى يعتبر الإله براهما Brahmâ هو الإله الأوحد .

والهندوسية ليست ديانة محددة وإنما هي تضم عبادات متعددة بعضها ذات أصل آري وبعضها أتت من الشعوب غير الآرية . كما أن بعضها له اتجاه توحيدي بينما بعضها الآخر لا يزال له صفة تعددية بشكل صريح . ويبدو أن كريشنا (الأسود) كان في الأصل إلهاً درافيدياً ، ولاشك أن الأمر كان كذلك بالنسبة للإله شيفا والإلهة كالي (السوداء) التي لعبت في الهندوسية دوراً كبيراً .

وفي نتيجة عرضنا نفهم من الهندوسية الشكل التوحيدي من الديانة الشعبية التي يعتبر فيها كريشنا وفيشنو وشيفا وراما والإله براهما وآلهة أخرى من المقام الأول تجليات مختلفةً للإله الكوني الوحيد .

في نظر هذه الهندوسية المتطورة يشكل فيشنو وشيفا والإله براهما نوعاً من الثالوث . فالإله نفسه له ثلاثة أسماء ترتبط بثلاثة مظاهر لشخصيته ونشاطه . والاسم المعتاد للإله في الهندوسية هو بهاغافات Bhagavat أي السيد أو المعبود .

ولا تتعارض هذه الديانة التوحيدية مع البراهمانية التي تطورت معها جنباً إلى جنب . فهي تعتبر سنن الفيدا سنناً مقدساً وتعترف بسلطة البراهمانيين . إضافة إلى أن الهندوسية خضعت لنفوذ الفكر البراهماني .

ويتميز التوحيد الهندي عن التوحيد الزرادشتي وتوحيد أنبياء بني أسرائيل في

نقطتين . فالله عنده ليس خالقاً يعيش في معزل فوق العالم وإنما هو السبب الأول الذي صدر العالم عنه . فالهندوسية إذن وحدانية في الصميم . يضاف إلى ذلك أنها لا تتطلب من الإنسان الطاعة لله فقط كما تفعل الزرادشتية وكما يفعل أنبياء بني إسرائيل وإنما اتحاداً صوفياً يتم في استسلام كامل له (بهاكتي Bhakti) . فالهندوسية توحيدية وصوفية في الوقت نفسه لأنها تطورت تحت نفوذ الفكر البراهماني ، ومذهب التصوف الهندوسي بالنسبة للتصوف البراهماني هو كالقمر بالنسبة للشمس ، فمنها إنما يستمد ضياءه .

وديانة البهاكتي لها مصدرها في المعتقدات والأفكار الدينية لدى سكان الهند من غير الآريين . ذلك لأن فكرة أن يهب الإنسان نفسه بكل تواضع لله غريبة على عقلية الهنود الآريين . ومع ذلك فتحت نفوذ التصوف البراهماني إنما تطور التدين الشعبي مستلهماً معتقدات الشعوب ما قبل الآرية وداعياً معتنقيه إلى الاستسلام لله .

في كثير من الأحيان كانت تنتشر فرضية تقول بأن ديانة البهاكتي الهندوسية قد ولدت في جنوبي الهند ومنه انتشرت بعد ذلك إلى الشمال . وهذا الرأي يمكنه أن يستند على حجج مقبولة . فمن الملاحظ ــ بين ملاحظات أخرى ــ أن شامكارا الحكيم البراهماني الذي كان أول من قبل بمذهب الخلاص الذي أعلنته البهاكتي مذهباً مقبولاً وشرعياً كالتصوف البراهماني كان أصله من جنوبي الهند .

إن الفرق الجوهري بين التصوف البراهماني والتصوف الهندوسي هو أن الأمر بالنسبة لهذا الأخير لا يتعلق بإلغاء النفس الفردية في النفس الكلية وإنما باتحاد الشخصية الإنسانية بالشخصية الإلهية . والهندوسية لا تضيع في المجردات وإنما تلزم نفسها بأن تكون تقوى حية ، والعلاقة التي ينبغي أن تقوم بين الإنسان والله تصفها بأنها اتحاد حب (بهاكتي Bhakti) . وكل عبادة تقدم إلى الله ثانوية بالنسبة للرغبة في أن يستسلم له أكثر فأكثر على الدوام .

في العديد من التراتيل الهندوسية يمجّد حب الله ويعظّم الحب بين البشر وفي العبارات نفسها . كذلك الأمر بالنسبة للمتصوفين المسيحيين عندما يفسرون نشيد الأنشاد ــ الذي هو في الأصل شعر غزلي ــ على أنه توق من النفس إلى سيدها وبارئها .

ويتميز التصوف الهندوسي عن تصوف البراهمانيين أيضاً وعن التصوف المسيحي في أنه بقي غريباً عن المثالية الطمأنينية Quiétiste* لأنه يدعو الإنسان إلى قضاء حياته بطريقة يُظهر فيها عملياً بكل كيانه وعمله وتفكيره أنه أسلم نفسه إلى الله .

على أن الهندوسية على الرغم من مفهوم الاستسلام لله هذا تؤمن بإنكار العالم . فتحت تأثير الفكر البراهماني انفصلت عن تأكيد العالم الخاص بالديانة الشعبية وغدت لا تساند فكرة أن للعالم معنى وأن العمل الإنساني يمكن أن يجد فيه هدفه في خدمة تقدم يسعى إلى تحقيقه . وهي في أي مكان منها لا تطالب المؤمن كما تفعل المسيحية بأن محبته لله تتجلى في محبته للناس . وهي كالبراهمانية لا تطالب بأي نشاط غير ما تدعو إليه واجبات الطبقة .

وبما أن الهندوسية القديمة وجدت نفسها في هذه الحالة من التبعية للفكر البراهماني فإنها لم تصل إلا إلى الوحدانية دون أن تبلغ الوحدانية الأخلاقية . وقد اعتبرت الله فوق المفاهيم الإنسانية عن الخير والشر .

على أن ثمة نقطة سجلت فيها الهندوسية استقلالها عن البراهمانية رغم بقائها سجينة لإنكار العالم . وهذه النقطة هي أنها لم تتقبل النشاط فحسب وإنما اعترفت بقيمته . فطالما كانت ديانة شعبية لم يكن في إمكانها أن تفعل غير أن تمنح هذه الترضية للمشاعر الطبيعية .

---

* مذهب الطمأنينة Quiétisme مذهب صوفي يرى أن الكمال يقوم على حب الله وسكون الروح ــ المترجم ــ

وهكذا فإن التوحيد الهندوسي باعتباره ديانة شعبية متأثرة بالمذهب البراهماني وجد نفسه مضطراً ليفسح مكاناً لفكرة النشاط في إنكار العالم. حقاً إنه في مجال النشاط لم يتطلب غير ما تطلبته البراهمانية ولكنه تطلب ذلك بصورة مختلفة. فهو لم يستطع أن يكتفي كالبراهمانيين بأن يضفي على النشاط الذي تتطلبه واجبات الطبقة شرعية من الدرجة الثانية إلى جانب إنكار العالم وإنما وجد نفسه مضطراً لأن يذهب إلى أبعد من ذلك وأن يدعي بأن النشاط إذا أُنجز في روح من الاستسلام الكامل لله يتمتع بالقيمة نفسها التي يتمتع بها التخلي عن العالم.

إن رد الاعتبار للنشاط الذي وجدت الهندوسية التوحيدية نفسها مضطرة إليه باعتبارها ديانة شعبية إنما يشكل تمرداً مستتراً للشعور الطبيعي على فلسفة الكهنة التي حرمته من حقوقه. لقد دُفعت الهندوسية تحت تأثير السلطة التي كان يتمتع بها المذهب البراهماني إلى التخلي نظرياً عن تأكيد العالم ولكن كان من المستحيل عليها أن تحقق هذا التخلي بشكل عملي.

كيف يُحل هذا التعارض بين النظرية والممارسة؟. تلك هي المشكلة التي تفرض نفسها على هذا المذهب وتحدد له تطوره.

في البدء لم يكن للهندوسية أية نية للثورة على إنكار العالم. الأمر الوحيد الذي كان يهمها هو الاعتراف بشرعية النشاط. لذلك فهي تسعى لأن توفق بين إنكار العالم وبين شيء من تأكيده. على أن هذا التوفيق بين ضدين أمر مستحيل. فكلما نجح تأكيد العالم في اكتساب قيمة له مهما كانت صغيرة بجانب الإنكار فإن هذا الأخير يضيع في الواقع حقوقه وأهميته. وإذا حاولت أن تستر عملها هذا بنوع من المنطق المصطنع فإن ذلك لا يخفيه عن العيان.

وهكذا نرى في الهندوسية تأكيداً للعالم يشتد شيئاً فشيئاً ويتمرد على إنكار العالم الذي فرضه البراهمانيون على فكر الهند حتى توصل في النهاية إلى الانتصار عليه. ولكنه لم ينجح في ذلك بقواه وحدها وإنما غدا قادراً على تحقيق هذا النصر

بمساعدة من الأخلاق .

فلو أننا أخذنا تأكيد العالم على حدة والأخلاق على حده لما كان في إمكان أي منهما أن ينجح في الانتصار على المبدأ البراهماني في إنكار العالم . وفي الفكر الهندوسي القديم كان تأكيد العالم ــ رغم كونه جزءاً عفوياً من الطبيعة الإنسانية ــ هو من انحنى أمام الإنكار . ولن يكون إلا للفكر الهندوسي الحديث ــ الذي ستتقدم فيه الأخلاق لتتحالف مع تأكيد العالم ــ من وضوح الرؤية والنشاط الضروريين ما يساعده على مباشرة المعركة ضد إنكار العالم وقيادتها إلى نتيجتها المظفرة .

إن مصادرنا الرئيسية في معرفة الفكر الهندوسي القديم هي البورانات Purânas وأنواع من المقالات الفلسفية الدينية المدرجة في الملحمتين الهنديتين الكبيرتين المهابهاراتا والرامايانا . وبورانا ــ أو بشكل أدق « بورانام آخيانام » ــ تعني « قصة قديمة » . وتضم البورانات أساطير وقصصاً مصحوبة بشروح تبرز الإرشاد الذي يستخلص منها وتلعب فيها الأفكار الكوسمولوجية (المتعلقة بالكون) وأنساب الآلهة وأصل النوع البشري دوراً كبيراً . وربما تعود أقدم البورانات إلى القرن الرابع قبل الميلاد أو حتى إلى أبعد من ذلك .

أما المهابهاراتا والرامايانا فهما تعودان إلى حوالي القرن الثاني الميلادي في شكلهما الذي وصلتنا إلينا فيه ، بينما تعود فكرتهما الأولية إلى القرن الثامن أو السابع قبل الميلاد . وإذا كان بوذا لم يشر بأي تلميح إلى ديانة البهاكتي فإن ذلك لا يعني أنها لم تكن موجودة في زمنه . فهو لم يدخل في النقاش إلا مع المذاهب المختلفة التي تعلّم التخلي عن العالم ، أما ما هو معتقد شعبي فلم يكن يهمه في شيء .

وقد بدأت أول مشادة كبيرة بين تأكيد العالم الهندوسي وإنكار العالم البراهماني في البهاغافاد ــ جيتا Bhagavad-Gîtâ الشهيرة وهي قصيدة إرشادية مدرجة في المهابهاراتا .

والمهابهاراتا هي اختصار لكلمة مهابهاراتاخيانام، ومعناها «قصة معركة آل بهاراتا الكبيرة». وتضم هذه الملحمة حوالي مائة ألف بيت مزدوج من الشعر فهي أضخم ما في الأدب العالمي. وتجري الأحداث في منطقة دلهي. أمراء من آل بهاراتا كانت قد ذكرتهم الفيدا يحكمون شعب الكورو وتقوم حرب بينهم وبين أبناء عمومتهم الأمراء الخمسة من آل باندو أو باندافاس الذين لهم زوجة واحدة هي الأميرة الجميلة دوروباندي الأمر الذي يدل وحده على قدم هذه الملحمة[1]. وكان من بين البارزين من آل باندافاس الأمير العادل يوديثيرا وبهيما الشديد وأرجونا رامي السهام الماهر. واتفق الطرفان المتخاصمان على تسوية نزاعهما عن طريق النرد. وفي الجولة الأولى خسر آل باندافا كل ممتلكاتهم ووجب عليهم أيضاً أن يسلموا لأعدائهم زوجتهم المشتركة دروباندي، ولكن ذرتاراسترا الشيخ الأعمى ملك الكورو ألغى المباراة كي يجنبهم هذا العار.

وكانت الجولة الثانية في غير مصلحة آل باندافا أيضاً لأنه وجب عليهم أن يتعهدوا بالعيش منفيين في الغابة خلال اثني عشر عاماً مع دروبادي وأن يقضوا السنة الثالثة عشرة في الغربة دون أن يجعلوا أنفسهم معروفين من السكان. وبعد هذه السنوات الثلاث عشرة الغنية بالمغامرات عادوا يطالبون بمملكتهم ولكن أمراء كورو أمسكوها عليهم. وأخيراً خفض آل باندافاس مطالبهم إلى خمس قرى فلم يمنحوها لهم أيضاً. عند ذلك أعلنوا الحرب على أبناء عمومتهم واتخذوا الأمراء والأبطال المجاورون كلهم مكانهم إلى جانب هذا الطرف أو ذاك. وبعد معركة دامت ثمانية عشر يوماً في سهل الكورو إلى الشمال من دلهي عقد الباقون القليلون على قيد الحياة من الجانبين صلحاً عاشوا بعده في وئام كلٌّ يحكم شعبه. ثم انسحبوا بعد ذلك إلى العزلة والتوحد وماتوا هناك بعيداً عن عائلتهم.

---

(١) يقال إن تعدد الأزواج للزوجة الواحدة لا يزال يوجد حتى في أيامنا عند بعض الشعوب ذات الأصل التيبيتي على السفوح الجنوبية للهيمالايا.

هذه القصة لا تشكل إلا نصف القصيدة على وجه التقريب . أما باقيها فيتألف من فصول إضافية إما على شكل استطرادات قصصية أو أقسام إرشادية . من بين أشهر وأجمل هذه القصص يجب أن نعدَّ قصة الملك النبيل نالا الذي كان ضحية شيطان القمار وزوجته المخلصة دامايانتي . وقصة الأميرة سافيتري التي تزوجت الأمير الناسك ساتيافانت على الرغم من علمها أنه صائر إلى الموت في خلال عام . وفي اليوم المشؤوم حصلت من إله الموت الذي أتى ليأخذ فريسته بما وجهته إليه من صلوات وما استعملته معه من جدل بارع أن يعيد إليه الحياة . وهاتان القصتان هما من بين أنقى جواهر الأدب العالمي .

وتعود المكانة الأولى بين القصائد الإرشادية التي تتضمنها المهابهاراتا إلى البهاغافاد ـــ جيتا (أي نشيد السعيد) . وهذا المنشد السعيد هو كريشنا المقدَّمُ على أنه تجلٍ لفيشنو . وتنتمي البهاغافاد ـــ جيتا إلى أقدم العناصر الموجودة في المهابهاراتا ويمكن إرجاعها ـــ باستثناء بعض الإضافات اللاحقة ـــ إلى القرن الثالث قبل الميلاد . والمفترض أن البهاغافاد ـــ جيتا كانت في الأصل نصاً سرياً مستقلاً يخص فرقة هندوسية ثم حُشر فيما بعد في المهابهاراتا . وبما أن البهاغافاد ـــ جيتا تقع في مطلع الكتاب السادس من الملحمة فإنها تسبق وصف المعركة الكبرى .

قبل القتال اتفق الطرفان على قواعد المعركة . فلا يجوز أن يتقابل إلا محاربون متكافئون : عربات حرب أمام عربات حرب . فيلة أمام فيلة . فرسان أمام فرسان . مشاة أمام مشاة . وينبغي أن تسبق المعركة إثارة حسب الأصول . أما من يقعون في الأسر والعاجزون عن القتال والفارون فلا يجوز أن يقتلوا (وتلك تحريمات توجد أيضاً في قوانين مانو) . ويجب أن يُجنبَ القتلَ أيضاً العداؤون وحيوانات الجر وحيوانات الركوب وخدم السلاح والموسيقيون وكل الذين لا يقاتلون بوجه عام .

وبينما كان الجيشان مستعدين للمعركة وقد اصطفا على نسق أخذت البطل

أرجونا الوساوس والشكوك. وقد سأل نفسه عما إذا كان عليه حقاً أن يصدر إشارة القتال بين عائلتين من الأقرباء ويتحمل مسؤولية مثل هذه المذبحة. وعندما لم يصل إلى قرار خفض قوسه وبقي جالساً في عربته. عند ذلك توجه كريشنا قائد عربته بالكلام موضحاً له أنه ليس من حقه فقط وإنما من واجبه أيضاً أن يبدأ القتال.

وهكذا فإن البهاغافاد ـ جيتا لم تهتم فقط بالمشكلة العامة التي تتعلق بشرعية النشاط وإنما سعت أيضاً إلى تسويغ العمل اللاأخلاقي. والطريقة التي أظهرت فيها شرعية النشاط بوجه عام أعطتها إمكانية تسويغ العمل اللاأخلاقي في بعض الظروف بل وجعلتها مضطرة إلى ذلك.

١٣ ــ البهاغافاد ــ جيتا

بأية طريقة سوغت البها غافاد ــ جيتا العملَ مع حرصها على ألا تتخلى عن نظرية إنكار العالم؟. لقد قبلت المفهوم البراهماني عن العالم بدون قيد، فالعالم كما أوضح كريشنا ليس له أي معنى وإنما هو لعبة قدمها الله إلى نفسه ليتسلى بها، « وبقدرته السحرية (Mâyâ) يحرك كل الكائنات كأنها دمى في مسرح العرائس ».

وقد وصل البراهمانيون من ذلك إلى نتيجة مفادها أن الإنسان الذي يتوصل إلى معرفة ماهية العالم يجب أن ينسحب من اللعبة ويتصرف كمشاهد غير فعال وغير مهتم. إلا أن كريشنا لم يقبل بهذه النتيجة وإنما طلب من الإنسان القيام بواجبه في المساهمة بهذه اللعبة مهما بدت غير مفهومة لديه وذلك عن طريق إسلام نفسه إلى الله.

والواقع أن كريشنا لم يرفض اللانشاط الذي يبجله البراهمانيون رفضاً باتاً، « فالتخلي عن النشاط أو ممارسته يقودان كلاهما إلى الخلاص، ولكن إذا خيرنا بينهما فإن ممارسة النشاط خير من التخلي عنه ».

على أن ما يهم ليس تحقيق اللانشاط تحقيقاً فعلياً إذ « لا يكفي الامتناع عن النشاط للتحرر من النشاط، فاللانشاط لا يقود وحده إلى الكمال ». إن اللانشاط الحقيقي هو أمر روحاني يجب أن يصل إليه المرء بألا ينجز عملاً يحقق من ورائه منفعة أو بدافع من كراهية أو انتقام مثل أولئك الذين يعيشون في عماء

في العالم يبحثون فيه عما يرضيهم، فإذا تحرر قلبه من الدوافع النفعية للعمل أمكنه أن يمارسه كما يشاء، والأمر نفسه يتحقق في اللانشاط.

إن البهاغافاد ــ جيتا تتبع الطريق نفسه الذي سار بوذا فيه. فقد دان هذا ــ مدفوعاً بشعوره الطبيعي ــ دان التقشف وعلَّم أن الحرية الداخلية تجاه العالم هي ما ينبغي على المرء أن يصل إليه قبل كل شيء. وقد ذهبت البهاغافاد ــ جيتا إلى أبعد من ذلك أيضاً فطبقت على النشاط نفسه مبدأ الحرية الداخلية. «فالإنسان الذي يعمل بتجرد كامل يصل إلى الغاية المثلى». واللانشاط الأسمى هو أن ينجز المرء الأعمال وكأنه لم ينجزها.

وقد رأى القديس بولس أيضاً أن الانفصال عن العالم لا يرتكز كله على أعمال التخلي، وبهذه الروح كتب إلى الكورنثيين: «فليكن من لهم نساء كأنهم لم يكن لهم قط، والذين بكوا كأنهم لم يبكوا قط، والذين تمتعوا كأنهم ما تمتعوا قط، والذين اشتروا كأنهم لم يملكوا قط». وقد سوَّغ التخلي عن العالم بالاعتقاد باقتراب نهايته ومجيء مملكة الله، ولكن هذا التخلي في رأيه يجب ألا يمنع المؤمن من البقاء في الحياة اليومية وإنجاز ما عليه من واجبات. والأمر المهم هو أن يكون حقاً من الناحية الروحية منفصلاً عن العالم وأن يعيش على الأرض وكأنه ينتمي إلى مملكة الله. وإذا كان القديس بولس قد رأى نفسه مضطراً لإيضاح أن التخلي الفعلي عن العالم ليس له إلا قيمة نسبية فذلك لأنه أراد أن يقاوم ميولاً إلى التقشف والزهد ظهرت في الكنائس التي شادها.

أما التخلي عن النشاط في رأي كريشنا فهو غير مرغوب فيه من الله وغير قابل للتحقيق. والله نفسه قد برهن على نشاطه بخلقه للعالم والمحافظة عليه، فكيف يتأتى للإنسان أن يرغب ببقائه عاطلاً عن العمل؟. فليعترف بأنه مهما طالت به الحياة فإنه لا يستطيع أن يبقى لحظة واحدة بدون عمل. «لا تستطيع البقاء في الحياة إلا إذا بقيت في النشاط»، هكذا قال كريشنا إلى أرجونا.

فالبهاغافاد ــ جيتا توضح إذن أن إنكار العالم لا يمكن أن يقوم إلا إذا قدم

تنازلات دائمة متجددة إلى التأكيد. وينتج عن ذلك أن الإنسان يجب عليه قطعاً أن يتمسك بحقه في ممارسة النشاط الضروري للمحافظة على حياته وإنجاز الواجبات التي تفرضها عليه. وتبنت البهاغافاد ــ جيتا الفكر البراهماني الذي يسوِّغ النشاط الذي تتطلبه واجبات الطبقة ووسعته فوصلت بذلك إلى اعتبار النشاط واللانشاط كليهما شرعيين وفي المقام نفسه.

وإذا كان النشاط مطلوباً بموجب النظام الإلهي في العالم فلا يمكن أن يكون ثمة ما يعلو عليه. ذلك ما استنتجته البهاغافاد ــ جيتا بكل حق. وقد انتزعت من البراهمانية بحجج استعارتها منها تنازلاً جعل النشاط واللانشاط على قدم المساواة في شرعيتهما، وهذا يعني أنها اعترفت من حيث المبدأ كما فعل البراهمانيون بالخير المبني على إنكار العالم.

لقد طالب كريشنا بإنجاز واجبات لا نشاطاً يخلقه الإنسان لنفسه متبعاً هواه. ومن أجل أن نفهم البهاغافاد ــ جيتا جيداً يجب دائماً أن نتذكر أن أفقها ضيق بمقدار ما هو أفق المذهب البراهماني.

ليس من أجل الثمرات التي ينتظرها من أعماله له وللآخرين ينبغي أن يكون نشيطاً. يجب أن يحترس من التأثر بالرغبة في النتيجة المبتغاة، وإذا عمل فليكن ذلك بدافع من الواجب فحسب دون أن يكون ثمة أي أثر لضعف نفعي.

إن كانت لم يكن أول من تحدث عن نظرية الفعل الواجب في ذاته، فقد وردت هذه النظرية في هذه الكلمات التي قالها كريشنا: «لا تهتم إلا بالعمل، ولا تلق بالاً إلى ثماره أبداً». وبينما لم يشر كانت إلى مكونات الواجب المطلق فإن كريشنا حدده بأن يضم النشاط والالتزامات التي تقع على عاتق الإنسان من قبل الطبقة التي ينتمي إليها بمولده.

فبدافع من حب الله والاستسلام له يجب أن يمارس كل نشاط لأن الله هو الفاعل في كل شيء، وعلى الإنسان أن يتحرر من الوهم المشؤوم الذي يقوم على الاعتقاد بأن الأنا هي الفاعل الحقيقي للعمل. إن كل عمل بشري لا ينجم إلا

عن إرادة الله. وقد وجد كريشنا الوسيلة للتوفيق بين الجبرية وحرية الاختيار بقوله إن الإنسان باستسلامه لله يلتزم بشكل ما وبكامل حريته بما أتمه الله على يد الإنسان.

من وجهة النظر السامية هذه أمكن لكريشنا أن يُقرَّ ويستحسن أي عمل كان عليه أن يبدو في أعين البشر سيئاً. والسؤال الحاسم الذي ينبغي على المرء أن يطرحه على نفسه هو: هل العمل الذي قام به قد فرض عليه كأمر لازب الإنجاز على يديه، وهل أنجزه بروح من استسلام حقيقي من نفسه لله؟. إذا كان متأكداً من ذلك فهو معصوم من كل خطأ حتى ولو ارتكب القتل.

«إن على الإنسان ألا يتهرب من عمل فرضه عليه منبته (انتماؤه لطبقته) حتى ولو كان فيه ما يسوء. فكل المشروعات مصحوبة بأمور سيئة كما النار مصحوبة بالدخان».

«حتى المجرم الكبير إذا بجَّلني من كل قلبه ولم يفكر إلا بي وحدي يجب أن يُعتبر على صواب فيما فعل لأنه قام بعمله بروح طيبة».

«حتى ولو كنت من بين الخاطئين أكبرهم فأنت على زورق المعرفة الحقيقية ستجتاز محيط الشر».

فكريشنا إذن قد تجرأ أن يعلن هذه الحقيقة البسيطة من أن إنكار الاختيار الحر يجر إلى إنكار المسؤولية وإنكار الخطأ.

وبمقضى المذهب الذي شرحه لأرجونا بكثير من التكرار طلب إليه أن يقاتل أبناء عمومته لأن على البطل أن يفهم أنه ليس هو من قتل وإنما هو لا ينجز إلا عملاً أراده الله. كما عليه أن يعتبر أنه بموجب المعرفة الحقيقية لا يوجد في الواقع لا جريمة ولا موت. فالجسد الفاني وحده وليس الأنا الحقيقية التي لا تفنى هو الذي يدركه ما يسمى بالموت.

«مهما فعلت فإنهم سيكفون عن الحياة أولئك المحاربون المصطفون للمعركة. والحقيقة إنهم هلكوا على يديَّ كلُ هؤلاء المحاربين. أما أنت فكن الأداة

في يدي فحسب » .

« كالرجل الذي يلقي ثيابه المستعملة ليرتدي بدلاً عنها ثياباً جديدة ، كذلك النفس تهجر أجسادها المستعملة لتتحد بأجساد أخرى جديدة » .

« ذلك لأن من يولد صائر إلى الموت ومن يموت صائر إلى الولادة وأمام ما لا مفر منه لا يجدي التذمر » .

« هل زال الشك الذي سببه جهلك ؟ » . بهذا السؤال أنهى كريشنا شرحه لأرجونا . وأجاب البطل : « ها أنذا تحررت من الشك » ، وبدون تأخر أعطى إشارة القتال .

منذ أن نشرت البهاغافاد ـــ جيتا في أوروبا في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر لاقت استقبالاً حماسياً . وقد خصها ولهلم فون هامبولت بدراسة قيمة في محفوظات أكاديمية برلين (١٨٢٥ ـــ ١٨٢٦) . وفي رسالة وجهها إلى السيدة فون جينتز (١٨٢٧) أطلق عليها اسم « الكتاب الأكثر عمقاً والأكثر جلالاً بين ما أنتجه العالم » .

وإذا كان للبهاغافاد ـــ جيتا مثل هذا التأثير على الأوربيين فلأنها كانت أول من عرَّفهم بصوفيةِ انصرافٍ لله ليست طمأنينيةً ساكنةً Quiétiste وإنما تحركها وتنعشها روح النشاط . وقد بدا لهم أنها وُجدت لتبديد الأحكام المسبقة التي كان الفكر الأوربي يغذيها تجاه التصوف بوجه عام لأنه لم يكن قبل ذلك على صلة إلا بتصوف تأملي يعود إلى التصوف الذي عرفه العصران القديم والوسيط .

والحقيقة أن البهاغافاد ـــ جيتا لم يكن فيها شيء مشترك مع الفكر الأوربي . وهي لم تفهم مشكلة النشاط إلا كما طُرحت على الفكر الهندي الخاضع للمذهب البراهماني في عدم النشاط . وهي لم تبلغ هذا المبلغ وإنما أثبتت أن الإنسان الذي يقيم في مسكنه ويتمسك بمهنته يمكن أن يصل إلى القداسة نفسها وإلى الخلاص نفسه اللذين يصل إليهما راهب انسحب من العالم وأسلم نفسه للانشاط .

في البهاغافاد ـــ جيتا جلس إنكار العالم على عرشه وهو في كامل سيادته

الرؤومة وأجلس تأكيد العالم إلى جانبه بعد أن عُني بنزع سلاحه قبل كل شيء. وقد قبل الاعتراف بشرعية النشاط ولكنه طالبه بأن يتخلى عن دوافعه الطبيعية فجعله بهذه الطريقة البارعة بعيداً عن الإيذاء وخلق بذلك مفهوم النشاط المجرد.

إلى هذا المفهوم الروحاني للعمل الذي تدفعه أكثر الدوافع تجرداً إنما تدين البهاغافاد ــ جيتا بفتنتها التي تستحقها ولا يقوم حولها جدال.

ولكن النشاط الذي يتخلى عن أن يكون له حق في النتيجة التي يريد الوصول إليها يكف عن أن يكون له معناه الطبيعي. والمثل الأعلى لنشاط البهاغافاد ــ جيتا السامي هو مثل أعلى خاطىء لأن النشاط السامي الحقيقي هو ذلك الذي يستلهم مثلاً أعلى أكثر سمواً في تحقيق أهداف طبيعية. وكل انفصال داخلي عن العالم لا يأخذ معناه الحقيقي إلا إذا جعلك قادراً على ممارسة أعلى نشاط في هذه الحياة بروح منزهة طهور.

في فكرته الأساسية يقترب مذهب البهاغافاد ــ جيتا اقتراباً كبيراً من فلسفة فيخته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) التأملية لأنه هو أيضاً يذهب إلى أن الإنسان يساهم في لعبة يتسلى بها الله.

ففيخته يقول إن الله المبدأ الخالد المطلق لكل حياة لا يستطيع أن يبقى متأملاً نفسه. إنه إرادة النشاط ويحتاج لأن يقيم لنفسه حدوداً يمارس ضمنها نشاطه لأنه بهذا النشاط وحده يستطيع أن يعيَ نفسه. والحد الذي فرضه على نفسه هو العالم المحسوس. وهو له ضرورة كما الشاطىء بالنسبة للمحيط يحده ولا يستغني عنه. والنشاط الذي يبذله الإنسان في العالم إنما يأتي من نشاط الأنا المطلقة. وهو يرتكز ــ كما يقول فيخته ــ على السعي «لمد سيادة الروح على عالم المادة».

إن المهم عند فيخته هو أن يعطي معنى أخلاقياً لمساهمة الإنسان في النشاط الإلهي. ولذلك أقدم على أن يحدد الأخلاق بصورة عامة على أنها نشاط يسعى لأن يسود العقلُ العالمَ المحسوس. وبعد أن اعتمد على المفهوم الذي صنعه هو عن عمل الإله وصل من ذلك لأن يضفي معنى على العمل الإنساني. والأمر

على عكس ذلك في البهاغافاد ــ جيتا . فالإنسان لا يساهم في اللعبة إلا بدافع من واجب أعمى دون السعي للبحث عن معنى لهذه اللعبة وبالتالي عن معنى لما يقوم به من عمل .

وللبهاغافاد ــ جيتا تجاه الأخلاق موقف متناقض ، فهي تجاهر أحياناً بأفكار أخلاقية وأحياناً أخرى بأفكار غير أخلاقية . والبهاغافاد ــ جيتا تتطلب ــ كما هو موقف بوذا ــ مشاعر متسامحة معصومة من كل حقد كبرهان على الحرية الداخلية تجاه العالم . وهكذا تكون الهندوسية أكثر تقدماً من البراهمانيـة في الأخلاق .

« الإنسان المعصوم من كل حقد ، الرحيم المليء بالطيبـة ، الخالي من الأنانية ، اللامبالي تجاه الألم واللذة ، المليء بالصبر ، سيد نفسه ، الصامد في قراراته ، الذي يمتلك عقلاً وأفكاراً موجهة كلها إليّ : ذلك هو العزيز عليّ » .

ولكن هندوسية البهاغافاد ــ جيتا لم تتطلب حتى الآن نشاطاً أخلاقياً . فمحبة الله التي تدعو إليها لها حجتها في ذاتها ولا يبدو أنها مضطرة للظهور على شكل محبة للناس . وأخلاق البهاغافاد ــ جيتا لم تصل إلى مفهوم الحب الفعال لأنها أشبه بنار لم يتوصل لهيبها إلى الانبثاق من الدخان .

ولا ينبغي أن يسهو عن بالنا أن الأمر في البهاغافاد ــ جيتا لا يتعلـق باستسلام لإله المحبة . فالبهاغافاد ــ جيتا بقيت مخلصة في ذلك للمـذهب البراهماني معتبرة الله فوق مفاهيم الخير والشر . وبما أنها تتطلب استسلاماً لله في النشاط فقد وجدت نفسها في موقف يوجب عليها اعتبار كل عمل حتى ما هو غير أخلاقي وكأنه مطابق لمشيئة الله على شرط أن يُفهَم ويُنجَز بروح استسلامية حقيقية لله .

وليس الأمر كذلك في الصوفية البراهمانيـــة . فالاتحاد الصوفي مع البراهمان ــ في نظرها ــ إنما يتم في اللانشاط المطلق . والإنسان لا يستطيع عندئذ أن يجد نفسه أبداً في حالة يتوحب عليه فيها عمل الشر في خدمة الكائن الأعلى .

أما إذا كان يمارس نشاطه فإنه يبقى معرضاً لمفاهيم الخير والشر، وهكذا لا يمكن أن يطبق مبدأ ما وراء الخير والشر إلا في اللانشاط.

وإذا كانت الصوفية في كل العصور تنزع إلى إنكار العالم وإلى اللانشاط فإن سبب ذلك يعود إلى أن الاتحاد الصوفي مع الكائن اللامتناهي عن طريق النشاط بقي المشكلة التي لم يستطع أن يصل فيها الفكر إلى حل. بأية صورة يمكن للإنسان أن يضع نفسه في خدمة القوة الخالقة الخفية؟. كيف يمكنه أن يكون العضو المنفذ للحتمية فوق الأخلاقية اللامفهومة وأن يكون في الوقت نفسه شخصية أخلاقية؟.

إن المفكر الكبير المجهول الذي عرض في البهاغافاد ـ جيتا مفهومه عن العالم شرع في بناء صوفية قائمة على العمل. وكان مضطراً لاختبارها. وبما أنه كان من أنصار إنكار العالم ومصمماً في الوقت نفسه على التمسك مع ذلك بمبدأ النشاط فإنه لم يستطع أن يسوغ العمل في حد ذاته وإنما باعتباره استسلاماً لله حسب. وبما أنه قبل بأن المفاهيم الإنسانية عن الخير والشر ليست موجودة عند الله فإنه لم يستطع أن يحافظ بدقة في النشاط الإنساني على التمييز بين الخير والشر. كان ذلك هو الثمن الذي دفعه في سبيل أن يسوّغ مبدأ النشاط في فكر متحيز لإنكار العالم.

إن البهاغافاد ـ جيتا هي نوع من أبي الهول. فهي تدعو إلى الانفصال عن العالم وإلى الطيبة والتخلي عن الحقد وإلى محبة الله والاستسلام الكامل له، وفي الوقت نفسه تسبق نيتشه في إعفاء الإنسان من التمسك في نشاطه بمفاهيم الخير والشر. وهكذا يرى المعجبون بالبهاغافاد ـ جيتا أنفسهم ملزمين برفعها إلى مستوى المثالية والكمال غير آبهين للفكرة النيتشوية التي تتضمنها.

١٤ ــ من البهاغافادــ جيتا إلى العصر الحديث

في البهاغافادــ جيتا اكتسبت الهندوسية مساواتها في الحقوق مع البراهمانية بحصولها على الاعتراف بأن تصوفها المرتبط بالنشاط له القيمة نفسها التي يملكها تصوف اللانشاط البراهماني . وقد غدت الهندوسية في الهند خلال العصور القوة الدينية الرئيسية وإليها يرجع الفضل أكثر مما يرجع إلى البراهمانية في إفشال المذهب البوذي . والواقع أنها تملك كالبوذية وعلى درجتها نفسها قوة ما يسمى بالأخلاق الدينية ، ولكنها تتفوق عليها باعتبارها تصوفاً دينياً ذا صبغة شعبية . فهي تسمح للإنسان بأن يحافظ على ديانة أجداده وشعبه وتعده بإمكان وصوله إلى القداسة مع استمراره في نشاط حياته اليومية . والمقاومة التي أبدتها الهند للإسلام الذي غزاها في القرن الحادي عشر إنما تدين بها إلى الهندوسية في المقام الأول .

في العصر المدرسي طُرح سؤال عما إذا كان بإمكان الهندوسية أن تعتمد هي أيضاً على النصوص المقدسة . وقد حل شامكارا (القرن التاسع الميلادي) وهو حكيم البراهمانية المدرسي الكبير ، حل هذا السؤال مميزاً في الأوبانيشادات بين مذهبين : المذهب البراهماني الحقيقي (الحقيقة ذات الدرجة الأولى) وإلى جانبه مذهب آخر هو مذهب (الحقيقة ذات الدرجة الثانية) الذي تستطيع الهندوسية أن تستند إليه .

ولكن الهندوسية التي كانت هيبتها تزداد باطراد من عصر إلى عصر لم تشأ أن تقنع بالمكانة التي شاءت البراهمانية أن تخصصها لها إلى جانبها . ففي تفسيره

للفيدانتا ـ سوترات ذهب الحكيم الهندوسي الشهير رامانوجا (١٠٥٥ ـ ١١٣٧) إلى أن الفيدانتا ـ سوترات بل وحتى الأوبانيشادات لا تُعلّم المذهب البراهماني الذي يدعو إلى الاتحاد مع البراهمان وإنما تُعلّم فقط المذهب الهندوسي الذي يدعو إلى الاستسلام الكامل لله. وقد فهم البراهمان على أنه إله ذاتي وجعله مطابقاً لفيشنو Vishnu. وهو لم ينجح بطبيعة الحال إلا في تأويل النصوص تأويلاً تعسفياً، أما لعظمة التصوف البراهماني الحقيقي فإنه لم يظهر أي تفهم.

في البهاغافاد ـ جيتا اتخذت الهندوسية مكانها إلى جانب البراهمانية. أما رامانوجا فقد سعى إلى إزاحتها والحلول محلها بقيامه بالتأويل في معنى مذهبه الخاص ومعنى النصوص المقدسة ومعنى المذهب البراهماني نفسه. هذه «الهندسة» للمذهب البراهماني (أي محاولة جعله هندوسياً) تتالت خلال العصور حتى أيامنا حتى أنهى راباندرانات طاغور ما كان رامانوجا قد بدأ به.

إن التصوف البراهماني الخالص لا يستطيع أن يصمد بجانب التصوف الهندوسي لأنه أفقر وأقل حيوية منه. فهو يقتصر على القول بأن الأنا الروحية للإنسان وكذلك نفوس كل الكائنات إنما هي مطابقة للنفس الكلية. ومن جهة أخرى فإن من الصعب ممارسة هذا التصوف لأنه يتطلب انفصالاً كاملاً عن العالم. أما في التصوف الهندوسي فإن الإنسان ـ على عكس ذلك ـ يدخل حقاً في علاقة مع الكائن الأسمى ويستطيع أن يسلم نفسه إليه دون أن يخرج من حياته العادية.

وهكذا يفسَّر كيف طُرد التصوف البراهماني الخالص مع الزمن على يد التصوف البراهماني ـ الهندوسي الذي هو براهماني الشكل هندوسي الروح.

ويأخذ العنصر الأخلاقي لدى رامانوجا أهمية أكبر من التي يأخذها في البهاغافاد ـ جيتا في منحى أن هذا المعلم لا يلح كثيراً على الطبيعة فوق الأخلاقية لله بل يتحدث أيضاً عن طيبته تجاه بني الإنسان. وهو لا يتساءل كيف يمكن لله ـ المبدأ فوق الأخلاقي للعالم ـ أن يكون في الوقت نفسه شخصية أخلاقية.

وفكرة أن محبة الله ينبغي أن تتجلى على شكل وفاء للناس كانت غريبة عليه كما كانت غريبة على البهاغافادــ جيتا ، ومع ذلك فإن محبة الله عنده ليست مسألة استدلال منطقي كما هي في البهاغافادــ جيتا ، وإنما هي مسألة شعور حقيقي .

إن بعض التراتيل المخصصة لعبادة فيشنو تعبر عن محبة حارة لله . ومؤلفوها هم شعراء من بلاد ماراث أشهرهم نامديف أو ناماديفا (١٢٧٠ ــ ١٣٥٠) وتوكارام (حوالي ١٦٠٨ ــ ١٦٤٩) .

فمتى وكيف ظهرت في الفكر الهندي فكرة المحبة المكرَّسة للناس إلى جانب فكرة محبة الله ؟.

إنها تنتمي للأخلاق الشعبية ومعها دخلت شيئاً فشيئاً إلى التصوف الهندوسي .

إن فكرة الحب الفعال Actif حية في الضمير الشعبي . ولكن لم تنجح البراهمانية ولا البوذية ولا الهندوسية القديمة في أن تجعل لها مكاناً في مذاهبها لأن إنكار العالم لم يكن يسمح لها بذلك . ومن أجل هذا اقتصرت البهاغافادــ جيتا ، وهذا ما أدهشنا نحن الأوربيين ، على تسويغ العمل الذي تتطلبه واجبات الطبقة . وقد ظنت خطأً أن هذا التنازل لتأكيد العالم يمكن أن يتفق مع إنكار العالم الذي كانت متمسكة به من الناحية النظرية .

أما النشاط الفردي المحض الذي يمليه قانون المحبة الذي يحمله الإنسان في قلبه فكان أهم وأوسع من أن يقبله إنكار العالم دون أن يتخلى عن عرشه . وبذلك يفسَّر الواقع الغريب من أن فكر الهند بقي خلال عصور مقتصراً على أخلاق لم تبلغ مرحلة الكمال . وأخيراً وجد نفسه مجبراًــ بسبب التطور الذي نالته الأخلاق الشعبية ــ لأن يوسع مكاناً لأخلاق المحبة الفعالة وأن ينال بذلك من إنكار العالم . ومن الواضح أن الهندوسية وحدها هي التي كانت قادرة على أن تخطو هذه الخطوة الحاسمة

لقد ظهرت فكرة الحب الفعال في أخلاق الهند الشعبية في عصر قديم .

ونحن نعرف ذلك من مؤلفات أدبية عديدة وبخاصة من الأمثال الأخلاقية التي يتضمنها الكورال Kural الذي هو مؤلَّف يرجع عهده بدون شك إلى القرن الثاني بعد ميلاد المسيح .

والكورال مجموعة شعرية مؤلفة من ١٣٣٠ مقطعاً شعرياً على شكل بيتين متكاملين في المعنى ، وهي منسوبة إلى النسّاج تيروفالّوفار . ولا شك أن هذا المؤلف المفترض لم يستخرج من أعماقه وحدها كل هذه الحكم والأمثال وإنما صاغ العدد الأكبر منها شعراً بعد أن بقيت تنتمي أمداً طويلاً للتراث الشعبي .

وكلمة كورال تعني مقطعاً شعرياً . وليس تيروفالّوفار اسم علم وإنما هو اسم شامل يطلق على المعلمين الدينيين الذين يمارسون نشاطهم بين الطبقات الدنيا في الهند الجنوبية . والمؤلَّف مكتوب بلغة التامول . وهذه اللغة كما هي لغة الكاناري في جنوب الهند لهجة دارفيدية وليست آرية . ولا نعرف عن حياة تيروفالّوفار شيئاً مؤكداً . ولكن الأسطورة تنقل لنا أنه كان متزوجاً . وفي أحد الأيام قدم رجل إليه يسأله عما إذا كان أفضل له أن يعيش رباً لعائلة أو أن يعيش ناسكاً . ومن أجل أن يجيبه استدعى امرأته التي كانت موجودة عند البئر ، فتركت الدلو يسقط من يدها فوراً وسارعت تسأله عما يرغب فيه . وبعد أن قدمت له على طريقة التامول طعام الغذاء المكون من الأرز البارد الباقي من وجبة العشاء ادعى أن هذا الأرز يحرق فمه فأخذت تنفخ فوراً على الأرز لتبريده . ثم أسقط شيئاً على الأرض وطلب نوراً ليسترجعه رغم أن الوقت كان ساعة الظهيرة فأتت له المرأة فوراً بقنديل . وقال الزائر : « لقد فهمت . عندما يكون لدى المرء مثل هذه الزوجة الرائعة تقاسمه الحياة فإن الأفضل له أن يمارس الفضائل المنزلية ، فإن لم تكن فإن الأفضل له أن يكون ناسكاً » .

فأي فرق بين الكورال وبين قوانين مانو التي كتبت قبلها بحوالي أربعمائة عام !. في مجموعة قوانين مانو التي كانت لا تزال مشربة بالروح البراهمانية نرى بعض تأكيد للعالم يقف في مكان صغير إلى جانب إنكار العالم . أما في الكورال

فإن هذا الإنكار لا يبدو إلا كغيمة بعيدة في الأفق، ففي المائتين وخمسين مقطعاً شعرياً التي تتكون منها خلاصة القصيدة يمجد الشاعر المحبة الأرضية، ولكنهم أرادوا بعد ذلك أن يروا في هذه المقاطع كناية عن حب تتحد فيه النفس بالله.

في أخلاق الكورال كما في قوانين مانو لا تزال تلعب فكرة الجزاء دورها فطريق الفضيلة مطلوب لأنه يقود إلى تناسخ أفضل أو حتى إلى الخلاص. كما أننا نجد في الكورال هذه الفكرة الساذجة التي هي من خصائص الأخلاق الصينية وهي أن نتيجة السلوك الحسن هي الرخاء المادي بينما السلوك السيء يؤدي إلى الشقاء. ومع ذلك فإن سبب الجزاء في أخلاق الكورال ليس له الأهمية نفسها الموجودة في أخلاق البراهمانية والبوذية والبهاغافاد ــ جيتا، ففي هذه أو تلك من حكمها وأمثالها بدت فكرة أن الخير ينبغي أن يُفعل لذاته.

«حتى لو قالوا: لا يوجد عالم أعلى اجعل رصيدك عملاً صالحاً». ــ «إن السخاء الحقيقي لا يتطلب أي ثواب. فما الذي تقدمه الأرض للسحاب لقاء ما يرسله من أمطار؟».

وبينما البهاغافاد ــ جيتا لا تسوِّغ الحياة النشيطة إلا بصورة باردة ومرغمة بقولها إنها تنسجم مع نظام العالم فإن الكورال تسوغها ــ وأي تقدم! ــ بفكرة النشاط الأخلاقي. فالعمل والكسب الذي ينجم عنه لهما أفضلية السماح للإنسان بفعل الخير.

«السهر على الرخاء غايته السماح بممارسة الضيافة وتوزيع الصدقات». ــ «إن الرزق الذي يكتسب عن طريق العمل المثابر له في نظر الفضلاء ما يسوغه في الإحسان الذي يسمح بممارسته».

إن الواجب في نظر الكورال ليس فقط ــ كما هو في نظر البهاغافاد ــ جيتا ــ مجموعة الالتزامات المفروضة من الطبقة التي ينتمي إليها المرء، وإنما هو بشكل عام «كل ما هو خير».

وتأكيد العالم يظهر في الكورال بشدة لا ينتظر وجودها لدى هندي.

« حتى لو لم يسمح القدر ببلوغ الهدف فإن السعي إلى الهدف هو وحده مكافأة على التعب » . ـــ « إذا عرف المرء كيف يقبل العبء على أنه مسرَّة وشعر بالجذل تحت وطأته فإنه يجعل أعداءه حاسدين » .

وكما هو الأمر لدى بوذا والبهاغافاد ـــ جيتا فإن الكورال تتطلب من المرء أن يكون متحرراً من العالم معصوماً من كل حقد ، وأن يمتنع عن القتل والإيذاء . وهي تعلِّم مثل بوذا أخلاق الكمال لذاته ولكنها تكملها بأخلاق الوفاء النشيط .

« إن الكائن الذي لا يحب يستأثر بكل شيء . والكائن الذي يحب يعطي الآخرين حتى لباب عظامه » .

ـــ « إن حياة نفس بلا حب تشبه نمو شجرة يابسة في أرض صخرية » . ـــ « ما نفع كل أعضاء الجسد إذا كانت الحياة ينقصها الحب ؟ » . ـــ « إن العمل الخالي من المصلحة تتجاوز قيمته عظمة المحيط » . ـــ « عندما يهدىء الميسورون من الناس جوع المعسرين يكتسبون الكنوز » . ـــ « إن ثروة العطف وحسن الالتفات هي ثروة الثروات ، أما غنى المال فيوجد أيضاً عند اللئيم » .

في ملامح دقيقة مؤكدة رسمت الكورال مثالية الإنسان الصالح ، وفي المسائل المتعلقة بموقف الإنسان تجاه نفسه وتجاه العالم عبرت عن رأيها بذكاء وعمق . ويندر بين مجموعات الأمثال في الأدب العالمي ما يضم من الحكمة والسمو بقدر ما تضم .

« إذا استحق الرجل المحسن مالاً فإنه سيكون كشجرة طيبة مثمرة توجد في وسط القرية » . ـــ

« إن الطفلة الرحْمة المولودَة من الحب تعيش في رعاية مرضعتها العطوفة حياة الرفاهية » . ـــ

« إن ثروة من لا يعطي شيئاً للفقراء كامرأة جميلة تشيخ وهي مهمَلة » . ـــ « إن العطاء لا يحمل قيمته في نفسه وإنما هي تضفي عليه من نبل شعور من أفاد منه » . ـــ « ربما كان أعظمَ أثراً من هبة قدمت من قلب رحيم تأثيرُ كلام لطيف

صادر عن وجه بشوش » . ـــ « في نظر أي امرىء لا يعرف أنه محبوب يكون العالم الواسع حتى في وضح النهار غارقاً في الظلام » . ـــ « بين كل الكنوز التي يمكن كسبها لا يوجد ما يساوي غيابَ الحسد » . ـــ « نسيان الخير ليس خيراً ، أما نسيان الإساءة التي وجهت إليك فذلك هو الخير » . ـــ « إنه طاهر كالنساك من يتغلب على الألم الذي يسببه له الكلام البذيء الصادر عن رجل غاضب » . ـــ « إن السيطرة على النفس تقود الإنسان إلى مقر الخالدين ، أما الغضب فيقذف به في غياهب الجحيم » . ـــ « كل من لا يتلهف إلى المتعة ويعرف أن الألم شيء طبيعي لن يخلو قلبه أبداً من الراحة » . ـــ « إن النقاء الخارجي يظهر في الماء ، أما النقاء الداخلي فيتجلى بالصدق » . ـــ « إن أولئك الذين يقدمون احترامهم للناس دون أن يهملوا واجبهم يقدم العالم نفسه طواعية إليهم » . ـــ « إن العالم يستريح فوق بسالة أمير عرف كيف يبدل العداوة إلى صداقة » . ـــ « مهما كان مقامهم مرتفعاً أولئك الذين ليس لهم مشاعر رفيعة فإنهم ليسوا مرتفعين . ومهما كان مقامهم دنيئاً أولئك الذين ليس لهم من مشاعر دنيئة فإنهم ليسوا أدنياء » . ـــ « إذا تسببت لجارك بشقاء عند الصباح جاء الشقاء إلى بيتك بعد الظهر » . ـــ « عندما تسأل السعادة عن طريقها فإنها تأتي من تلقاء نفسها إلى صاحب القلب الشجاع » . ـــ « إذا قال أحد : أريد أن أتعب من أجل عائلتي أتته إلهة السعادة فوراً مشمرة ثيابها لمساعدته في مهمته » . ـــ « لا يسرنّكَ القمارُ حتى ولو ربحت ، فربح القمار كشص من المعدن تبتلعه السمكة » . ـــ « إن صداقة الرجل العاقل كالهلال الجديد ينمو ويزداد ، أما صداقة غير العاقل فكالقمر العجوز ينكمش ويتناقص » . ـــ « إن الذين يزرعون الأرض هم من عربة العالم كشفرات المحاور لأنهم السند المتين لكل أولئك الذين يمارسون مهناً أخرى » .

ذلك هو تأكيد العالم كما هو موجود لدى الشعب الهندي في مطلع العصور المسيحية على الرغم من عدم وجود أي أثر له لا في البراهمانية ولا البوذية ولا هندوسية البهاغافاد ـــ جيتا . ولكن بفضل شخصيات دينية كبرى خارجة من

الطبقات الدنيا وتعيش بين الشعب وتشاركه الشعور تسللت هذه الأخلاق شيئاً فشيئاً إلى المذهب الهندوسي .

وقد تميز تطور الهندوسية هذا منذ العصور الوسطى عندما بدأ راما ـــ وهو إله أخلاقي إلى أبعد الحدود ـــ يتمتع فيها بالتقدير نفسه الذي كان لفيشنو وشيفا وكريشنا .

وراما هو ـــ كما هو الحال مع كريشنا ـــ بطل تم تأليهه فيما بعد ونُظر إليه في النهاية على أنه تجلٍّ لفيشنو . وتنسب الرامايانا ـــ وهي الملحمة المتعلقة به ـــ إلى الشاعر فالميكي ، وربما يعود تاريخ الأجزاء الأساسية منها إلى القرن الرابع قبل الميلاد . والقصيدة في شكلها الموسع الذي نملكه اليوم تتألف من أربعة وعشرين ألف بيت شعر . وربما يعود تاريخ هذا التأليف الجديد إلى القرن الثاني بعد الميلاد . وأسطورة راما هي بطبيعة الحال أقدم من ذلك . وأصلها من شمال شرقي الهند من بلاد كوسالا التي هي على وجه الدقة المنطقة التي ولدت فيها البوذية .

وراما هو الابن المفضل المحبوب للملك داشاراسا الذي رغب عندما شعر بدنو أجله في أن يعين ابنه هذا خليفة له . ولكن إحدى نساء الملك واسمها كايكييي Kaikeyî طلبت أن يترك العرش لابنه واسمه بهاراتا . وبما أن الملك كان قد وعدها فيما مضى بتحقيق اثنتين من أمنياتها فقد وجب عليه أن يوافق على هذه الرغبة وأن يبعد راما ـــ إضافة إلى ذلك ـــ مدة أربعة عشر عاماً إلى المنفى . وخضع راما لهذين القرارين ليسمح لوالده بأن يفي بوعده الذي ارتبط به بغير حذر . ورافقته إلى الغابة زوجته المخلصة شيتا التي يعني اسمها «خط المحراث» . وبعد موت الملك أتى بهاراتا يبحث عنه ويتوسل إليه بأن يرتقي العرش إصلاحاً للأذى الذي كان قد ألحقه به . ولكن راما رفض احتراماً للوعد الذي قطعه أبوه . وفي الغابة اختُطفت شيتا على يد العفريت رافانا الذي نقلها عبر الأجواء إلى جزيرة لانكا (ربما هي سيلان) حيث كان يحكم في شكل إنسان ولكنها رفضت أن تصبح امرأته . وفي النتيجة احتفظ بها سجينة في مغارة وهددها بالموت إن لم تغير

رأيها في مدة عام .

ولكن بفضل ملك القرود الحكيم هانومات ابن إله الريح علم راما أين توجد زوجته ، فقد قام هانومات بسَفَرٍ بقصد الاستكشاف والتحري طائراً نحو الجنوب حتى وصل إلى البحر وعبر إلى الجزيرة في ثلاثة أيام عن طريق الأجواء ، ثم غير شكله إلى شكل هر ووجد الوسيلة للدخول إلى السجينة التي أعلمته بما يهددها وأن المهلة سينقضي أمدها بعد شهرين . عند ذلك عاد هانومات إلى راما فذهبا يصحبهما جيش كبير من القرود إلى الجزيرة بأقصى سرعتهما . وفي خلال أيام قليلة بنى القرود مستعينين بالأشجار والصخور جسراً فوق المحيط وأُلقي الحصارُ على مدينة رافانا . وبعد معارك قاسية سقطت عنوة وقتل راما رافانا في مبارزة وانسحب مع شيتا إلى مملكته بعد أن مضت الأربعة عشر عاماً المخصصة لنفيه .

وقد بدأ التبشير بمذهب الاستسلام للإله راما على يد رامانانندا (حوالي عام ١٤٠٠ للميلاد) الذي تشكل فكره في مدرسة رامانوجا . وفي صوفيةهذا المبشر تلعب الأخلاق دوراً أكثر أهمية بكثير مما كانت تلعبه في صوفية سابقيه . فعنده ظهرت أخيراً فكرة أن الاستسلام لله ينبغي أن يتجلى بمحبة القريب . وقد فهم الإله على أنه شخصية أخلاقية .

وقد قادت محبة القريب رامانانندا إلى ألا يقيم وزناً لتمايز الطبقات . وتُظهر محاولاته للاعتراف بحقوق الفقراء والطبقات المحتقرة وبكرامتهم الإنسانية ، تُظهر جيداً الأهمية التي بدأت الأخلاق تأخذها في الهندوسية .

أصل رامانانندا من الجنوب ولكنه مارس نشاطه في الشمال . وبفضله فعل فكر الجنوب في فكر الشمال . وبرغم أنه تثقف على معرفة السنسكريتية وممارستها فإنه كان يعبر عن أفكاره بالهندية Hindi ليجعل هذه الأفكار أكثر قبولاً من الشعب . وقد دعا تلاميذه لأن يحذوا حذوه . وكان عدد هؤلاء التلاميذ اثني عشر تلميذاً بينهم امرأتان ومنبوذ ومحمديان .

وقد عالج الشاعر الشهير تولسي داس (١٥٣٢ ـــ ١٦٢٤) أسطورة راما

باللغة الهندية التي هي لغة الهند الشرقية وذلك بقصيدة عنوانها رام ــ كاريت ــ ماناس أي «بحيرة مآثر راما» عظّم فيها حب راما الذي قدمه للناس كمثال أخلاقي . وقد دعا تولسي ــ داس إلى الأُخوة بين الناس ونسب للإله راما طيبة أبوية .

كان التلميذ الرئيسي لرامانانــدا الــنساجَ كبير Kabîr (١٤٤٠ ــ ١٥١٨م) الذي وسع نشاطه في شمال شرقي الهند في مقاطعة غوراخبور . وبتأثير من ثقافته الإسلامية قاوم التسامح الذي تبديه الهندوسية أمام تعدد الآلهة . وفي أثناء المعارك التي قادها سكان الهند الشمالية في وجه حكامهم المسلمين قام هو بتنظيم أخوية Comfrérie دينية تستنــد أساساًعليه وعلى تلميــذه الكـبير نانــاك اللاهوري (١٤٦٩ ــ ١٥٣٩م) ومن هذه الأخوية انبثقت تيوقراطية سياسية هي تيوقراطية السيخ ، وكلمة سيخ تعني التلميذ .

في اندفاعة تصوفهما ارتفـع كبير ونانــاك فوق الخلافـات بين الإسلام والهندوسية ، ويتسم هذا التصوف بالخضوع الكبير الذي يبديه لله . ونحن نعرف المحاولة التي بذلها الملك أكبر (١٥٤٢ ــ ١٦٠٥م) من سلالة تيمورلنك الذي اعتلى عرش دلهي بين عامي (١٥٥٦ ــ ١٦٠٥م) ، من أجـل أن يذيب الهندوسية والبوذية والإسلام والديانة الزرادشتية وحتى المسيحية التي عرفها عن طريق المبشرين البرتغاليين في ديانة عالمية واحدة ، ولكن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح .

١٥ ــ الفكر الهندي الحديث

في العصر الحديث أخذ التأكيد الأخلاقي للعالم في الهندوسية مكانة تزداد أهميتها على الدوام. وقد ارتبط هذا التطور بأسماء من أمثال رام موهان راي (١٧٧٢ ــ ١٨٣٣) وديدا ندارات طاغور (١٨١٧ ــ ١٩٠٥م) وكيسياب كاندراسين (١٨٣٨ ــ ١٨٨١م) ودايانانند ساراسفاتي (١٨٢٤ ــ ١٨٨٣م) وراماكريشنا (١٨٣٤ ــ ١٨٦٨م) وسفــامين فيفياكانانــدا (١٨٦٣ ــ ١٩٠٢م) ورابندرانات طاغور المولود عام ١٨٦١م والمهاتماغاندي المولود عام ١٨٦٩م وأوروبندوغوس المولود عام ١٨٧٢م.

هذه الشخصيات باشرت بحمية لم يبذل مثلها من قبل بإتمام أخلاق الكمال الشخصي عن طريق أخلاق النشاط. ويعود سبب ذلك بدون شك إلى أن هؤلاء المفكرين كانوا على احتكاك بالتأكيد الأوربي للعالم وبأخلاق المحبة المسيحية. على أن هذه المؤثرات لم يكن من شأنها إلا أن تنشط تطوراً كان قد اتخذ مجراه.

ولد رام موهانراي (١٧٧٢ ــ ١٨٣٣م) من عائلة براهمانية من البنغال. وعندما درس الديانات العالمية تأثر تأثراً قوياً بشخصية المسيح ورسالته. وفي عام ١٨٢٠م. نشر كتاباً عن مذهب يسوع ذكر فيه أن هذا المذهب ينطوي على أفكار لا يمنحها الفكر الهندي ما يكفي من الأهمية. وكان مقتنعاً في الوقت نفسه بأن تفسيراً صائباً سيسمح بالعثور على هذه الأفكار نفسها في الأوبانيشادات.

وفي هذه النصوص التي يعتبرها وحياً سامياً اكتشف مذهب الله المحبة ومذهب محبة الله التي تتجلى في منحى أخلاقي معتقداً أنه يعيد بذلك إلى المذهب الهندي نقاءه الأصلي. وكان تأويله للأوبانيشادات أكثر تعسفاً من تأويل رامانوجا من قبل.

ثم شرع رام موهانراي بإصلاح الهندوسية التي اعتبرها مطابقة للبراهمانية الأصيلة وأسس في عام ١٨٢٨م جمعية المؤمنين بالبراهمان Brâhma-Samâj التي أخذت على نفسها ممارسة الديانة الأكمل وحققت انتشاراً واسعاً ولاتزال موجودة حتى اليوم. وكان انتشارها بوجه خاص بين الطبقات العليا من الشعب البنغالي.

إن رام موهان راي هو الرائد الأكبر للفكر الهندي الحديث. فقد كان يمتلك معرفة واسعة بالديانات العالمية. كما أنه كان عالماً باللغات، فهو يعرف البنغالية والسنسكريتية والفارسية والعربية والإنكليزية والإغريقية والعبرية.

ولم يكن قد سُمع في ذلك الوقت عن رجل من الهند قد احتك بالعلم والفكر الأوربيين وأولع بفهمهما ومناقشتهما، لذلك هوجم بشدة من البراهمانيين التقليديين، ولم يكن في إمكان شخصية أخرى غير شخصيته القوية أن تتصدى لمقاومة ما قاموا به من مضايقات.

لقد شغل رام موهان راي نفسه جدياً بتحقيق إصلاحات اجتماعية. فطالب بإلغاء إحراق الأرامل وإبطال عادات أخرى متناقضة مع أخلاق متطورة. وقد اعتمدت الحكومة الإنكليزية على دعايته وتمكنت أن تغامر عام ١٨٢٩م بإصدار قرار يمنع إحراق الأرامل. واعترض رام موهان راي كذلك على نظام الطبقات. ومع ذلك فإنه من أجل أن ينسجم مع التقاليد اتخذ تدابير من أجل تجنب قراءة الأناشيد الفيدية في حضور أفراد من الطبقات الدنيا وذلك في المجالس الدينية التي يتجمع فيها مريدو البراهماساماج (جمعية المؤمنين بالبراهما) في كل يوم سبت.

وفي عام ١٨٣٠م. ذهب إلى إنكلترا. وكان السبب الأساسي لسفره هو أن القانون الذي يحرم إحراق الأرامل كان معرضاً لأن يلغى تحت ضغط

البراهمانيين . وفي أثناء إقامته في أوربا تعرف إلى جيرمي بنتام (١٧٤٨ ـــ ١٨٣٢م) نبي الأخلاق النفعية الكبير الذي كان رغم تقدمه بالسن مازال مليئاً بالحماسة فحيا فيه «الشريك المستحسن المحبوب في خدمة الجنس البشري» . وفي السابع والعشرين من إيلول / سبتمبر / عام ١٨٣٣م توفي رام موهان راي في بريستول وفيها دُفن .

أما ديباندرانات طاغور (١٨١٧ ـــ ١٩٠٥م) فكان هو الآخر ينتمي إلى عائلة براهمانية من البنغال . وقد واصل عمل رام موهان راي ونظم البراهماساماج وأعدَّ هذه الجمعية لنوع من المجاهرة بالمعتقد (١٨٤٣م)

(إن الله مبدأ العالم هو في الوقت نفسه شخصية أخلاقية . إنه لا يتجسد أبداً . إنه يسمع ويجيب الدعوات الإنسانية . وهو لا يتطلب أية عبادة بل يريد أن يكون معبوداً بالفكر . بالتوبة وهجر الخطيئة يستطيع الناس أن يجدوا الغفران والخلاص . يتجلى الله مباشرة في الطبيعة . ليس من كتاب مقدس له قوة القانون) .

ولا يأخذ ديباندرانات طاغور الأوبانيشادات على أنها إيحاءات . ومع ذلك فإنه يرى فيها منبعاً للحقيقة العليا . وقد اتخذ كتاب الصلاة الإنكليزي نموذجاً له فأنشأ ـــ من أجل إشهار مجاهرته بالعقيدة ـــ مجموعة من النصوص المستعارة من الأوبانيشادات ومن قوانين مانو ومن الماهابهاراتا ومن كتابات أخرى ينظر إليها على أنها كتابات مقدسة .

كان شعار «يجب أن تتجلى محبة الله في محبة القريب» جزءاً من معتقد ديباندرانات طاغور[١] ولكنه لم يقل ذلك بجلاء ووضوح .

أما كيشاب كاندراسين (١٨٣٨ ـــ ١٨٨٤م) فكان من عائلة أطباء من البنغال وانتمى في بادىء الأمر إلى حركة ديباندرانات طاغور ثم مالبث أن تبنى

---

(١) طاغور هي الصيغة الإنكليزية المشتقة من الاسم البنغالي Thâkur .

مذهباً أكثر تحرراً من التقاليد البراهمانية . وقد سعى إلى خلق ديانة عالمية تضم كل الديانات التاريخية . وبينما لم يلجأ ديباندرانات طاغور لغير نصوص الهند المقدسة فإن كيشاب كاندراسِن ألف لمريديه عام ١٨٦٦م كتاب تثقيف مستعيناً بالنصوص الهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلامية والصينية . واختار يوم الأحد ليكون مكرساً للخدمات الإلهية . ويبدو النفوذ المسيحي والأوربي لديه قوي الوضوح لدرجة أنه في مجاهرته بالمعتقد يطلق على الله اسم أبي البشر كلهم بدلاً من اسم أبي الكائنات مثلما ينبغي عليه أن يفعل باعتباره هندوسياً صالحاً .

وهو يلح كثيراً على الأخلاق النشيطة ، وقد شجعته رحلة قام بها إلى إنكلترا ما بين عامي ١٨٦٩ ــ ١٨٧٠ وأثارت حماسته للعمل الاجتماعي . وفي سنوات حياته الأخيرة أُزيح العنصر العقلاني الأخلاقي لديه شيئاً فشيئاً ليحل محله العنصر الصوفي . فقد اعترف من جديد بأهمية الديانات الشعبية وعبادتها وعظّم الوجد باعتباره وسيلة قوية للوصول إلى الاتحاد الحقيقي مع الله .

أما داياناند ساراسفاتي (١٨٢٤ ــ ١٨٨٣م) ، واسمه الحقيقي مول شانكار ، فينتمي إلى عائلة من التجار ذات أصل براهماني . وقد استعار اسمه ساراسفاتي من اسم معلمه الأعمى فيراجاناندا ساراسفاتي الذي يعتبره أباً له بالتبني . أما أبوه الحقيقي الذي أراد أن يجبره على المساهمة في العبادات المشركة ذات الآلهة المتعددة فقد وجد نفسه مضطراً لقطع الصلة معه . وفي عام ١٨٤٥م غادر منزله الأبوي لكي لا يعود أبداً إليه .

لقد خضع في بدء أمره لنفوذ ديباندرانات طاغور ونفوذ كيشاب كانداسن ، ولكنه انفصل عنهما بعد ذلك عام ١٨٨١م . ومنذ ذلك الوقت توسع نشاطه بخاصة في الشمال الغربي من الهند حيث جند أعضاء لجمعية Arya-Samâj التي أسسها عام ١٨٧٥ وكانت مثيلة للبراهما ــ ساماج . والعلامة المميزة للآريا ــ ساماج هي إلحاحها على جميع أعضائها بالقيام بواجب تكريس أنفسهم للأعمال الاجتماعية .

وإليكم بعضاً من مبادىء الآريا ــ ساماج : « إن الهدف الأول للآريا ــ ساماج هو فعل الخير للعالم كله بتحسين الحالة الجسدية والروحية والاجتماعية للإنسانية » . ــ « يجب أن يعامل جميع الكائنات بطيبة وعدالة » . ــ « يجب أن يُستأصل الجهل وأن تُنشر المعرفة » . ــ « يجب ألا يقنع أي إنسان برفاهيته الخاصة ، بل يجب على كل فرد أن يعتبر سعادة الجميع قضيته الخاصة » .

ولم يكن دایاناند ساراسفاتي يقصد من كلمة الآريين Āryas الناسَ الذين ينتمون حصراً إلى جنس خاص وإنما كل أولئك الذي تحركهم مثالية نبيلة ، ونتيجة لذلك قبل في جمعيته الآريا ــ ساماج ممثلين عن جميع الطبقات . وكل إنسان يمتلك عقلية آرية له الحق في أن يدرس النصوص المقدسة وأن يرددها أثناء الخدمة الإلهية . بينما كان ديباندرانات طاغور قد أراد أن يحتفظ بهذا الامتياز للبراهمانيين بالولادة .

يضاف إلى ذلك أن دایاناند ساراسفاتي هو من أنصار التزاوج بين الطبقات وخصم لزواج الأطفال .

إن الآريا ــ ساماج تضم اليوم عدة مئات الآلاف من المنتسبين ونفوذها أكبر بكثير من نفوذ البراهما ــ ساماج . وعلى الرغم من أن مذهبها متأثر بفكر متحرر تقدمي فإن دایاناند ظن أن من واجبه وأن في استطاعته أن يستنبطه كله من الفيدات . وقد ورد في إحدى مواد معتقد الآريا ــ ساماج : « إن الفيدا هو كتاب كل علم صحيح » .

ومع ذلك فإن هذا المبدأ لا يصلح في رأيه إلا من أجل الأجزاء الأربعة الرئيسية (Samihtâs) من الفيدا التي هي الريغ فيدا والساما فيدا والياجور ــ فيدا والآثار ــ فيدا . أما الكتابات اللاحقة ــ بدءاً من البراهمانات ــ التي توضع أحياناً على قدم المساواة مع الفيدات فإنها لا تشكل في رأي دایاناند الوحيَ الحقيقي الأصيل وإنما هي شروح وإضافات ثمينة بدون شك ولكنها من صنع الإنسان وملوثة جزئياً بالأخطاء .

ليس فقط كل دين حقيقي وإنما كل علم بصورة عامة هو موجود في الفيدا الأصلية كما يقول دايانانا. وكل الاكتشافات العلمية الحالية والمقبلة أخبرت عنها الفيدا تصريحاً أو تلميحاً. وما بين تجلي الله في الطبيعة ووحيه في الفيدات يوجد تطابق كامل. حتى نظام كوبرنيك في الفيدا بحسب رأي دايانانا. وهكذا فإن تفسيره للنصوص كان أكثر جرأة من تفسير رامانوجا وخلفائه.

ويروي تلاميذ دايانانا أنه كاد أن يموت مسموماً على يد طباخه بتدبير من خليلة أحد الأمراء الذي كان دايانانا قد وبخه بسبب من حياته الأخلاقية.

أما راماكريشنا (١٨٤٣ ــ ١٨٨٦م)، واسمه الحقيقي غاداهار شاتيرجي فهو ينتمي إلى عائلة براهمانية فقيرة من البنغال. وكان منذ طفولته يشعر بحالات من الوجد. وفي سن العشرين غدا كاهن مذبح للإلهة الكبرى كالي في مكان بعيد عن كالكوتا. وقد ملأ هذه الوظيفة عشر سنوات قبل أن يعيش معيشة راهب شحاذ.

عند ذلك خضع لنفوذ راهبة من أصل براهماني ونفوذ ناسك أسرَّ إليه بمذهب الفيداندات. وتكشف له كريشنا في رؤيا كان يتطلع إليها منذ سنين عديدة. ثم انغمس في دراسة البهاكتي وثقف نفسه أيضاً بالإسلام والمسيحية وأصبح منذ ذلك الوقت يعتبر يسوع تجلياً لله كما حدث مع كريشنا وبوذا، وفي واحدة من حالات وجده حقق الاتحاد مع المسيح.

وعلى الرغم من معرفته لديباندرانات طاغور ودياناند ساراسفاتي فإنه لم يحافظ على علاقات مستمرة معهم. وعلى العكس من ذلك أبدى لكيشاب كاندراسن شعور احترام صميمي رد عليه المعلم بالمثل. وقد فهم كيشاب كاندراسن العظمة الفكرية لهذا الراهب التائه الذي يجهل السنسكريتية ولا يكاد يعرف القراءة، ولفت نظر العديد من تلاميذه لراما كريشنا الذي كان لايزال مجهولاً حتى ذلك الوقت. وقد أبدى راماكريشنا تعاطفاً كبيراً مع حركة البراهما ــ ساماج. وكانت إحدى الزيارات الأخيرة التي تلقاها كيشاب كاندراسن وهو على

فراش الموت هي من راماكريشنا.

بتواضعه كان راماكريشنا قريباً من فرانسوا أسّيز، ومن أجل أن يقتل في نفسه كل أثر لكبرياء الطبقة أنزل نفسه إلى مرتبة الأعمال الأكثر حقارة وتواضعاً. وهذا التصوف الذي كان يذهله الوجد في أغلب الأحيان كانت تحركه محبة للناس حارة متدفقة. وفي توسل للإلهة كالي التي بقي يكن لها حتى النهاية أعمق احترام وتقدير قال: «أيتها الأم اتركيني على صلة بالناس ولا تجعلي مني ناسكاً قاسياً».

ولم تكن توجد بالنسبة لراماكريشنا مشاكل جازمة. فمسألة ما إذا كان يجب أن يُعزى لله شخصية أو ألا تكون له حسمها بقوله إن الناس يتمثلون الله بحسب مزاجهم الفردي إما كائناً شخصياً أو كائناً غير شخصي. ويخال راماكريشنا ــ اعتماداً على الفكر الهندوسي ــ أن الله موجود بطريقة أو بأخرى في الصورة التي تمثله والتي تعتبر مثله طالما هو المقصود بالعبادة التي توجه إليه.

أما الديانة العالمية التي تضم كل الديانات والتي أثارت بحرارةٍ اهتمامَ ديياندرانات طاغور وكيشاب كانداسين ودايانانند ساراسفاتي فإن راماكريشنا لم يشغل باله بها قط. فقد خال أن شكل المعتقدات أمر ثانوي وأن المهم هو حرارة التقوى وحدها وأن كل ديانة مهما كان مذهبها هي ديانة حقة إذا دعت الإنسان إلى تكريس نفسه لله بدافع من المحبة وأن يخدم قريبه بدافع من الحب. فليس ثمة سبب إذن لتغيير الدين، ففي المسيحية وفي الإسلام وفي الهندوسية ينبغي على المسيحيين والمسلمين والهندوس أن يسعوا للاتحاد الصوفي مع الله.

والتلميذ البارز بين تلاميذ راماكريشنا هو سفامين فيفيكاناندا (١٨٦٣ ــ ١٩٠٢م)، واسمه الحقيقي ناندرات داتا. وقد ولد في كالكوتا من عائلة مميزة تنتمي إلى طبقة الكشاتريا (المحاربين) ودرس في يفاعته كتابات الهند المقدسة والفلسفة والعلوم الأوربية في بعض الحدود. وكان له من العمر سبعة عشر عاماً عندما التقى عام ١٨٨٠ للمرة الأولى براماكريشنا.

على أنه لم يقبل فوراً أن يخضع لنفوذه لأن فكره العقلاني الذي شكلته قراءته لستوارت ميل وهربرت سبنسر وكيشاب كاندراسين احتفظ بموقف نقدي تجاه تقوى راماكريشنا الصوفية. ومع ذلك فإن هذه الشخصية العظيمة مارست شيئاً فشيئاً سلطاناً متزيداً عليه وبخاصة بدءاً من الفترة التي تعرض فيها لصعوبات مادية. والواقع أن أباه توفي في عام ١٨٨٤ تاركاً أعماله في حالة من الفوضى وعائلته في حالة إفلاس شامل. وكان على نارندرا أن يتناقش مع الدائنين وأن يتكفل برعاية أمه وإخوته. وقد تعرض في بادىء الأمر لليأس والثورة على إله يسمح بكل هذا الشقاء والضيق ثم وصل بعد ذلك إلى الهدوء الذي يعطيه الإيمانُ واعتاد أن يفهم تقوى راماكريشنا. وانتهى تطوره الروحاني هو أيضاً بحالات من الوجد كان يتعرض لها بصحبة معلمه.

وعلى الرغم من تكرار حالات الوجد فإن راماكريشنا لم يكن يعتبر أنها تمثل الاتحاد في المطلق المرغوب فيه إلى أبعد الحدود. واعترف بأن تقوى لا تنشغل فيها الأنا إلا بأن تستغرق دائماً ومن جديد في اللانهائي عبر حالات متكررة من الوجد تتعرض لأن تصبح أنانية وعقيمة. كما أنه حرص على ألا تقع تقواه الشخصية في طمأنينية مغتبطة ودعا تلاميذه لأن يقتدوا به في ذلك. وقد قاوم فيفيكاناندا عندما أبدى هذا رغبته في اتباع خطا جده من ناحية أبيه الذي كان قد هجر وهو في الخامسة والعشرين زوجته وأولاده وترك أحواله التي يحسد عليها كي يصبح ناسكاً. ولم يكف عن تذكيره بأنه موجود على الأرض لكي يأتي للناس بالمعرفة الحقيقية ويضع نفسه بدافع من المحبة في خدمة الفقراء والتعساء، وقد أطاعه فيفيكاناندا فيما أراد.

بعد موت معلمه عاش فيفيكاناندا حياة متشردة لبضع سنين طاف خلالها القسم الأكبر من الهند. وعندما علم أنه سيعقد في شيكاغو عام ١٨٩٣ بمناسبة المعرض الدولي مؤتمرٌ عالمي للأديان قرر أن يشترك فيه. وعندما باشر هذه الرحلة حدد لنفسه هدفاً مضاعفاً: فقد أراد من جهةٍ أن ينشر في العالم رسالة المعرفة

السامية التي يعتبر الهند حارسة لها، ومن جهة أخرى كان يأمل في أن يجمع من البلاد الغنية في أمريكا وأوربا المساعدات المادية الضرورية لتخفيف حدة البؤس الذي كان شاهداً عليه أثناء تطوافه في الهند. وقد تبنى لنفسه اسم فيفيكاناندا في اللحظة التي سافر فيها إلى أمريكا.

في المؤتمر الذي انعقد في إيلول سبتمبر من عام ١٨٩٣ بسط في خطاب أثار الحماسة فكرة راماكريشنا بأن التقوى الحقيقية موجودة في كل الأديان وأنها أعلى من كل المعتقدات. وبعد المؤتمر أقام أكثر من ثلاث سنوات في أمريكا وأوربا لينشر فيهما المذهب الفيدانتي. والأعمال الاجتماعية التي اطلع عليها في كلتا القارتين انتزعت منه الإعجاب، ولكنه لم ينفذ كثيراً إلى الفكر الغربي ليدخل معه في احتكاك مثمر ويعرف قيمته.

في كانون الثاني / يناير / عام ١٨٩٧ عاد فيفيكاناندا إلى الهند. وفي أثناء هذه السنة ذاتها ـــ في أيار / مايو / ـــ أنشأ مع آخرين من تلاميذ راماكريشنا «بعثة راماكريشنا» التي وضعت هدفاً لها أن تنشر أفكار المعلم في الهند وفي كل أنحاء العالم وأن تعمل على نهضة الهند وأن تنظم المساعدة الاجتماعية لمصلحة الفقراء والبائسين.

وبما أنه كان مخلصاً لفكر معلمه فإن فيفيكاناندا طرح مبدأ أن كل دين يجب أن يحكم عليه بالأعمال التي تفصح عنه. وتجرأ إلى حد القول بأن أفضل شكل للدين هو أن يُرى شيفا في كل الناس وبخاصة في المساكين، وأن من يفعل ذلك هو وحده من يعبد الله الذي وضع نفسه في خدمة كل الكائنات من أجل مساعدتها. وكان مقتنعاً أشد الاقتناع بأن الدين الفيدي الحق إنما يطابق تماماً الديانة التي يدعو إليها. واعتمد على البهاغافاد ـــ جيتا التي فسرها بحرية وجرأة في منحى الحقيقة الأخلاقية العليا التي توصل إليها ليعلّم أن النفس تصل إلى الاتحاد الصوفي مع الله إما عن طريق العمل الذي يتفق مع الواجب والمحبة (Karmayoga) أو عن طريق المعرفة والتركيز الروحاني (Râyayoga).

في معركته مع العادات القديمة التي تعوق التقدم الاجتماعي يعتبر فيفيكاناندا مجدداً مندفعاً، ولكنه كان مثل راماكريشنا نصيراً للمحافظة على المعتقد الشعبي والعبادة الهندوسية لاقتناعه بأن الشعب يجد فيهما مذهب الاتحاد مع الكائن الكوني مترجماً في رموز .

وما بين حزيران / يونيه / ١٨٩٩م حتى كانون الأول / ديسمبر / ١٩٠٠م، وعلى الرغم من تعبه ومن صحة ملغومة بمرض السكر باشر رحلة ثانية إلى أوربا وأمريكا عاد منها مكشوف البصيرة لأنه وجد الحضارة الغربية أقل جدارة بالمدح والإعجاب مما رآها في المرة السابقة ولم يستطع أن يفهم أنه كان قد وضعها في مكان أعلى . وقد أصبح مقتنعاً أكثر من أي وقت مضى أن على أوربا وأمريكا أن تتعلما الكثير من الهند في الأمور الروحانية . وفي الرابع من تموز / يوليه / عام ١٩٠٢ انطفأت شمعته بكل هدوء وهو في التاسعة والثلاثين من العمر .

كان فيفيكاناندا شخصية روحانية أخلاقية كبيرة . ومع ذلك سيكون لدى الأوربيين بعض الصعوبة في التعاطف معه كل التعاطف . فهو في رأينا مبالغ في شعوره بقيمته . وفي أغلب الأحيان يقوده مزاجه إلى إصدار أحكام قاسية وغير منصفة وضالة ومتناقضة في الكثير من المرات . أما بعثة راماكريشنا التي أنشأها فهي مازالت موجودة تتابع تنفيذ مهمتها التي ألقتها على عاتقها .

ولابد لنا من أن نلاحظ أن مشكلة الخلاص من دائرة التناسخات أصبحت تحتل المكانة الثانية في الفكر الهندي الحديث . وكفّت فكرة الاتحاد الصوفي مع الله عن أن يكون لها علاقة وثيقة مع التناسخ كما كان الأمر مثلاً عند بوذا أو في البهاغافاد ــ جيتا . ولم يعد القلق من التناسخ يلعب دوراً هاماً كما كان يفعل في عصر بوذا . وصار الناس يسعون من جديد إلى الاتحاد مع الله من أجل الاتحاد ذاته وبذلك استردت الصوفية الهندية حريتها . إنها لم ترفض مفهوم التناسخ الذي بقيت تحت ربقته العديد من القرون ولكنها كفّت عن أن تكون مشروطة به .

بفضل الرباط الذي أقيم خلال عصور بين الصوفية والأخلاق إنما أُقصيَ

مذهب التناسخ شيئاً فشيئاً إلى المرتبة الثانية . وكانت الأخلاق قبل ذلك مرتبطة بمذهب التناسخ وحده . كانت معلَّلةً به وهو من جهته كان يستخدمها سنداً له . فبوذا كان يرى أن الحياة وفق روح الأخلاق الحقيقية هي الوسيلة الوحيدة للوصول إلى التحرر من التناسخات .

ولم يكن التصوف البراهماني الخالص معداً للارتباط بالأخلاق بينما جعلها التصوف الهندوسي والتصوف البراهماني المؤولان بروح المذهب الهندوسي حليفة لهما . وبمقدار ما تتحد الأخلاق مع التصوف وتجد فيه تسويغها ومعناها بمقدار ما تتراخى الروابط التي تربطها مع مذهب التناسخ . وبسبب أن هذا الأخير أضاع سنده الذي كان له في الأخلاق فإنه لم يعد يمتلك الأهمية التي كانت له من قبل . وبما أن الإنسان في الوقت الحاضر يلتزم بالحياة الأخلاقية ليصل إلى سعادة الاتحاد بالله وخدمته فإن فكرة التحرر من التناسخ لم تعد تشغل فكره إلى الدرجة التي كانت تشغله في الزمن الذي كان يفعل الخير حصراً من أجل التخلص من التناسخ .

أما هجر فكرة التناسخ هجراً كاملاً فإن الفكر الهندي لم يقدر عليه . والواقع أن هذه الفكرة ليست فقط عزيزة عليه لأنها مكرسة بالتقاليد بل لأنها تتضمن أيضاً عزاء يتردد الفكر الهندي في التخلي عنه . فبفضل فكرة التناسخ أمكنه أن يدرك أنه يوجد في العالم الكثير من الكائنات الإنسانية التي لا تهتم أبداً بمسائل الحياة الروحية دون أن يكون ذلك سبباً ليأسها من المصير . وإذا لم يقبل المرء إلا بوجود حياة واحدة محددة لكل إنسان فإنه يجد نفسه أمام مسألة صعبة الحل هي معرفة ما سيؤول إليه أمر نفس أضاعت كل صلة لها بالحياة الخالدة . بالنسبة لمذهب التناسخ هذه المشكلة لا تطرح . فإذا بقيت كائنات إنسانية في حياتها غير مهتمة بالحياة الروحية وبأمر نفسها فإن ذلك يعني أنها لم تبلغ بعد الشكل الأعلى للحياة الذي يجعلها تسعى إلى الحقيقة العليا وتمارسها .

إن مفهوم التناسخ ينطوي إذن على تفسير للحقيقة فيه عزاء . فهو يسمح

للفكر الهندي أن يحل صعوبات لم يتوصل فيها الفكر الأوربي إلى نتيجة .

وهكذا فإن رام موهان راي ودبياندرانات طاغور وكيشاب كاندراسين وداياناند ساراسفاتي وراماكريشنا وفيفيكاناندا توصلوا لأن يطالبوا بأن أخلاق الكمال لذاته ينبغي أن تُكمل بأخلاق المحبة الفاعلة . ولكنهم لم يهتموا بمعرفة ما إذا كان هذا التأكيد الأخلاقي للعالم يمكنه فعلاً أن يتفق مع إنكار العالم الذي تمسكوا به من الناحية النظرية .

لقد أظهرت الهندوسية في كل وقت سهولة في قبول التسويات بين الوحدانية وتعددالآلهة ، بين وحدة الوجود وبين وجود إله ، بين تأكيد العالم ونفيه . وعرفت كيف تمر على مشاكل نظرية دون أن تلحظها بل حتى دون أن تسعى لفهمها . وهي لم تشعر بأنها ملزمة بأن تتعمق في معالجة المسائل التي تعرض لها وإنما تهتم قبل كل شيء بإيجاد الحلول العملية المرضية . ومن أجل ما تعرف أنه حق ومفيد تمزج القديم والجديد . وهي تعد فلسفة دون أن تهيئ لها الأسس المتينة بل وتعتبر ذلك أمراً لا طائل تحته . وإذا بدت لها القناعات التي تضمها الفلسفة كافية في ذاتها وأثبتت براهينها وجدارتها في الممارسة فإن ذلك يكفي لأن تقبلها في نطاق الحقائق .

وهكذا فإن رام موهان راي ودبياندرانات طاغور وكيشاب كاندراسين وداياناند ساراسفاتي وراماكريشنا وفيفيكاناندا اهتموا بنشر الهندوسية أكثر من اهتمامهم بتسويغها تسويغاً حقيقياً ولم يفهموا أن قبولهم بأخلاق المحبة الفاعلة إنما ينطوي على التخلي عن إنكار العالم . واعتقدوا أنهم يستطيعون تفسير التصوف البراهماني بروح التأكيد الأخلاقي للعالم كما يستطيعون أن يلعبوا على سلم الماجور قطعة موسيقية كتبت على سلم المينور !. وهكذا وجدوا أنفسهم أمام مشكلة التصوف الأخلاقي دون أن يتوقعوا ما فيها من صعوبات .

وقد أتى ميلهم إلى الاكتفاء بالتسوية بدلاً من الذهاب إلى أعماق المشاكل من كونهم لا يجرؤون أيضاً على مجابهة سلطة التقاليد . ولم يشاؤوا الاعتراف بأنهم

وصلوا إلى حقائق وقناعات لم يرد ذكرها في الأوبانيشادات ولا في الكتابات المقدسة الأخرى. كما أنهم أجبروا على أن يبحثوا عن هذه الأفكار في النصوص القديمة ولم يتمكنوا إلا من تفسيرها تفسيراً مجانباً للصواب ذا نِيَّةٍ مبيتة. وما تحمله العهد الجديد من تأويلات تعسفية على يد شارحيه لا يعادل ما تحملته أناشيد الفيدات والأوبانيشادات على يد شارحيها.

إن الفكر الهندي الحديث لم يكتسب بعدُ استقلالَه تجاه التقاليد ولم يصبح بعدُ نقدياً تجاه نفسه.

أما فكر المهاتماغاندي (١٨٦٩ ــ ١٩٤٨م) فهو عالم وحده.

ولد غاندي في بورباندار عام ١٨٦٩ وهو ينتمي إلى طبقة الفايشايا Vaiçayas الدنية أي طبقة الحرفيين والفلاحين. وقد تردد على المدارس الهندية حتى سن الثامنة عشرة قبل أن يذهب إلى لندن لدراسة الحقوق. وفي عام ١٨٩٣ أرسله بيت تجاري في الهند إلى جنوبي أفريقيا لتسوية قضية له وهناك أخذ يتعرف على الحالة السيئة للمهاجرين الهنود. وقد استقر محامياً في هذه البلاد وجعل من نفسه حتى عام ١٩١٤ بطلاً لمطالب مواطنيه. وكوسيلة نضال استعمل المقاومة السلبية بنجاح.

وبدافع من ولائه لإنكلترا ساهم مع هنود آخرين في حربها مع البوير باعتباره ممرضاً متطوعاً. وفي بداية الحرب العالمية وجد نفسه في لندن حيث ساهم في تشكيل وحدة صحية من المتطوعين الهنود. وفي نهاية عام ١٩١٤ أجبرته حالته الصحية على الرجوع إلى الهند حيث بدأ اهتمامه بالمشاكل الاقتصادية والسياسية لهذه البلاد الواسعة. وطالب من أجل الشغيلة الهنود المهاجرين إلى المستعمرات بتحريرهم من الالتزام بعقد السنوات الخمس الذي عليهم أن يرتبطوا به بحكم القانون. وناضل ضد استغلال العمال في زراعات الأنديغو (شجرة النيلة) في شمالي الهند. ودعم مطالب عمال الغزل في أحمد أباد من مستخدميهم ومطالب الفلاحين المدينين لمصلحة الضرائب بسبب سوء المحاصيل. وقد توصل بوجه عام

إلى غاياته بتنظيمه المقاومة السلبية أو بمجرد تهديده بتنظيمها .

وفي عام ١٩١٩ بعد الحرب العالمية الأولى استخدم وسيلة الضغط نفسها ليمنع تبني ال « Rowlatt-Bill » التي كانت تنص على اتخاذ تدابير في وجه مثيري الاضطرابات السياسية . ولكنه رأى أن المقاومة السلبية في البنجاب تحولت إلى حركات ثورية قمعتها السلطات بقسوة كبيرة . وكانت خيبة أمل كبيرة له أيضاً أن يرى الحكومة الإنكليزية بعد الحرب لا تفعل شيئاً للمحافظة على عرش سلطان القسطنطينية الذي كان مسلمو الهند ينظرون إليه كزعيم ديني لهم . وبما أنه كان يفكر دائماً بالوحدة بين الهندوس والمسلمين فإنه جعل مطالب هؤلاء الأخيرين مطالب شخصية له .

وفي عام ١٩٢٠ اتخذ مع زعماء الأمة من هندوس ومسلمين قراراً ضخماً في نتائجه هو الكف عن كل تعاون مع الحكومة الإنكليزية . ونجم عن ذلك اضطرابات خطيرة في بومباي وشاوري ــ شاورا أثناء الدعوى التي كان يقودها غاندي لمصلحة استقلال الهند . وحُكم على غاندي باعتباره محرضاً على الثورة بالسجن مدة ست سنوات ولكن عُفي عنه بعد وقت قليل في عام ١٩٢٤م . وقد تألم تألماً عميقاً من العداوة التي ظهرت في السنوات التالية بين الهندوس والمسلمين .

وأخيراً انسحب من النضال السياسي ونذر نفسه بخاصة لمشاكل التربية الأخلاقية والاجتماعية للشعب . ومن بين الإصلاحات الملحة كان يَعُدُّ إلغاءَ التعصب ضد المنبوذين (خارج الطبقات) الذين بلغ عددهم خمسين مليوناً ، وإلغاءَ زواج الأطفال ، والاعترافَ بمساواة المرأة في الحقوق ، ومكافحة الكحول والمخدرات .

إن أي هندي قبله لم يظهر قط مثل هذا الاهتمام البالغ بقضايا الحياة الاجتماعية . فقد كان المصلحون الآخرون يكتفون بطلب الرحمة للفقراء . أما غاندي بروحه الأوربية الحديثة فقد هاجم الظروف الاقتصادية المسببة للفقر .

إن تسعين بالمائة من الشعب الهندي يعيشون في القرى. ويقطع فصلُ الجفاف العملَ الزراعي خلال مايقارب العشرة أشهر من كل عام. وكانوا يستخدمون في الماضي فترة البطالة الإجبارية هذه في الغزل والنسيج اليدويين. ولكن منذ أن أُغرق السوق بالمنتجات المصنعة بالآلات سواء كانت شرقية أو غربية دُمِّرَ هذا العمل المنزلي ونجم عن إلغاء هذا الكسب الإضافي إفقار أهل الريف. يضاف إلى ذلك أن البطالة التي آلوا إليها كان لها أوخم العواقب.

وفي جهوده لإصلاح الغزل والنسيج اليدويين وتحميله القرويين واجب الانكباب عليهما أظهر غاندي أنه يمتلك حقاً حاسة معرفة الحقائق، فقد لاحظ بحق أن مشكلة المنافسة بين الآلة واليد يجب أن تحل بأخذ مصلحة الشعب بعين الاعتبار قبل كل شيء.

ولم يكن غاندي عدواً للآلة بصورة عمياء فحيث كان وجودها ضرورياً اعترف بشرعيتها، ولكنه لم يقبل بأن تؤدي إلى خراب العمل اليدوي الذي كان له الحق في الوجود. وأظهر تعاطفاً كبيراً مع آلة الخياطة بينما لم تتمتع السيارة برضاه على الرغم من أن هذه الوسيلة للانتقال ونقل البضائع بدت قادرة على تيسير العمل المنزلي في القرى. كذلك كان تعديل شروط السكن والصحة وترشيد العمل الزراعي كان كل ذلك نقاطاً هامة في برنامجه الإصلاحي.

وفي أثناء إقامته في أفريقيا الجنوبية قرأ كتاباً لروكسين اسمه Unto This Last. ولابد أن غاندي قد فهم منه قيمة العمل اليدوي والحياة الحرفية والقروية، وقد اعترف بأن هذا الكتاب أدى إلى تبدل كامل وفوري في مفهومه للحياة.

وأبدى غاندي كذلك إحساساً سليماً بالواقعية في موقفه من وصية اللاعنف Ahimsâ فهو لم يكتف بالإشادة بها بل تجرأ على مناقشتها وتفسيرها. وكان يدهش من أنه على الرغم من هذه الوصية لا يشاهَد في الهند إلا القليل من الشفقة على الحيوانات بل وحتى على الإنسان. وقد غامر في أن يكتب: «إنه لأمر واقع أن حظ الحيوانات ليس في أي مكان من العالم أكثر حزناً مما هو في بلدنا

البائس الهند. ونحن لا نستطيع أن نلقي المسؤولية على الإنكليز، ولا نستطيع أن نقدم بين يدي فقرنا الأعذار. إن إهمالاً مجرماً هو وحده السبب في حالة ماشيتنا البائسة».

ولم تكن وصية اللاعنف Ahimsâ قد نجحت في جعل الشعب رحيماً تجاه الكائنات الأخرى. وقد عزا غاندي هذه الحالة إلى أن الناس كانوا مرتبطين بالحرفية لا بالروح. فقد ظنوا — كما قال — أنه يكفي ألا يقتلوا أبداً وألا يتسببوا بألم أبداً، بينما الأمر على العكس، ينبغي إظهار شفقة فعّالة لتلبية وصية اللاعنف تلبية كاملة.

ولم يدرك غاندي أن وصية اللاعنف كانت سلبيةً منذ الأصل ولم تقم إلا على النهي عن القتل والإيذاء. وأنها قامت عند بوذا على حالة من روح رحيمة لا على ممارسة حقيقية للرحمة والإشفاق.

فغاندي تجرأ إذن على أن يضع نفسه فوق مراعاة وصية اللاعنف لمراعاة حرفية وأعطى على ذلك برهاناً في حالة دخل فيها في نزاع مع الاحترام التقليدي الذي يكنه شعب الهند للأبقار. فقد أعطى لنفسه الحق في أن يضع نهاية لآلام عجل طويلة وشاقة بتجريعه سماً صاعقاً. وكان ذلك في نظر مريديه من الهندوس فضيحة أكبر من رؤيتهم له يقبل في مأوى Âçram أنشأه هو عائلة من المنبوذين.

في أخلاق غاندي التي تؤكد العالم والحياة تنفصل وصية ال Ahimsâ عن مبدأ اللانشاط الذي خرجت منه لتصبح وصية إيجابية تحض على رحمة عامة، وأصبحت منذئذ تختلف تماماً عن أهيمسا الهند القديمة.

وقد اندفع غاندي في فهمه للحقائق إلى الاعتراف بأن النهي عن القتل والإيذاء لا يمكن أن يراعى بصورة مطلقة لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش وأن يتغذى بدون ممارسة العنف. لذلك وافق — وإن كان ذلك على مضض — على أن تُقتل الأفاعي السامة وأن يدافع الفلاحون عن أنفسهم القرودَ التي تعرض المحاصيل للخطر. وهكذا أجبر الأخلاق الهندية على أن تواجه الواقع علانية وأن

تسوغ سلوكها أمامه .

أما اهتمامه بالشؤون الدنيوية فقد ذهب إلى حد جعله يعترف ببعض الأهمية للرياضة Sport وقد طلب أن يخصص في المدارس من الساعات للتمارين الرياضية يقدر ما يخصص لتكوين الفكر . وكان يندب حظه لأنه لم يمارس الرياضة في صباه ولأنه اكتفى بأن يقوم بأسفاره على قدميه في الجبال والوهاد . فتأكيده للحياة يحمل إذن في إحدى زواياه علامة الصنعة الإنكليزية .

إلى هذا الفهم للحقائق وهذه الاهتمامات العملية يضاف عنده مفهوم روحاني كامل للعمل. فهو يؤمن بأن المشاكل المادية لا يمكن أن تُحل إلا بطريقة روحانية . فبما أن كل ما يحققه الإنسان مشروط بمشاعره فإنه اعتبر أن الحياة المادية لا يمكن أن تُعدَّل هي أيضاً إلا بفضل روح جديدة . ففي كل مشاريعنا ينبغي علينا إذن أن نفكر بأن نوحي للآخرين بالمشاعر نفسها التي أنعشتنا . ويؤكد غاندي أن القوة الوحيدة الحقيقية التي نمتلكها هي روح محبة خالصة من كل كراهية . ويعتبر إرادتنا الاهتمامَ بقضايا هذا العالم بروح واقعية فقط خطأً خطيراً وسبباً لبأسائنا الحاضرة .

لقد عمّق غاندي الخط الذي رسمه بوذا . فهذا الأخير كان يؤكد أن روح المحبة المنبثقة من شخصيات كانت قد تركتها تنمو فيها كانت قادرة على أن تؤثر في تغيير عقلية أولئك الذين كانوا يوجدون في مجال نشاطها . أما غاندي فقد اعتبر أن المحبة لها القدرة على تغيير العالم . والعمل السياسي نفسه يجب أن يكون في رأيه خاضعاً لروح الأهيمسا « اللاعنف » . كتب يقول في واحدة من رسائله : « في رأيي ليس من سياسة ليست ديناً في الوقت نفسه » .

فهل كانت المقاومة السلبية التي لجأ إليها غاندي غالباً لتحقيق مخططاته هل كانت حقاً طريقة غير دنيوية تلهمها روح اللاعنف من أجل أن تنتصر قضية الخير ؟. إن ذلك ليس صحيحاً إلا في جزء منه .

إن اللاعنف « Ahimsâ » والمقاومة السلبية أمران مختلفان كل الاختلاف .

فالأهيمسا وحدها ليست دنيوية ، أما المقاومة السلبية فهي قضية دنيوية .

إن الأهيمسا في نظر مفكري الهند القديمة إنما هي إظهار لإنكار العالم . وهي لا تطرح أي هدف عملي وإنما هي محاولة دينية للبقاء في طهر من كل رجس دنيوي . أما غاندي فقد وضع الأهيمسا في خدمة عمل مخصص لتغيير الشروط المادية للحياة . ومن اللحظة التي اهتمت فيها بشؤون هذا العالم كفت عن أن تكون ما كانت عليه في الأصل .

إن المقاومة السلبية تشتمل على استعمال غير عنيف للعنف . بوسائل غير عنيفة يمارَس ضغطٌ على الخصم لإجباره على الخضوع . هجوم أصعب تجنباً من المقاومة النشطة الفاعلة ، وبالمقاومة السلبية يمكن الحصول على أضخم النتائج . ولكن يخشى أن يؤدي هذا الاستعمال المكتوم للعنف إلى ضغينة أكبر مما تؤدي إليه المقاومة المكشوفة . على أن الاختلاف بين المقاومتين ليس إلا اختلافاً نسبياً .

وبوضعه الأهيمسا في خدمة المقاومة السلبية يكون غاندي قد جعل الروحاني يدخل في عمل مشترك مع الدنيوي . وفي هذه الحالة وجد نفسه مضطراً في العديد من المرات لأن يلاحظ بمرارةٍ أن الدنيوي في هذا التحالف كان يتغلب على الروحاني .

ويمكننا أن نتساءل ما إذا كانت تلك الحالة موجودة أيضاً في سلوكه الشخصي في بعض الأحيان . فقد استعمل المقاومة السلبية في معظم الأحيان دون أن يترك للخصم وقتاً للمصالحة لأن نزعته النضالية كانت تمنعه من أن تكون عنده ثقة في جدوى الفكرة الروحانية . لقد كان ينطوي على محرض لم يبذل جهده للسيطرة عليه .

كان غاندي متأكداً من أنه سيتمكن من النفاذ بالروحانية إلى قضايا هذا العالم . وقد حاول بجدية عميقة أن يجرب المقاومة السلبية في روح المحبة المعصومة من كل بغضاء . فكان يذكّر مريديه دائماً بأن ما يقومون به معه من أجل خير الشعب لا يمكن أن يسوّغ أو ينجح إلا إذا كانت قلوب أولئك الذين يستخدمونه

طاهرة مطهرة. وكان يردد بإلحاح أن المقاومة السلبية الممارسة بروح الأهيمسا ليس لها هدف واحد هو الوصول إلى هذه أو تلك من النتائج وإنما أن تدشن أيضاً تفهماً متبادلاً مبنياً على المحبة.

وعندما وجد غاندي نفسه أمام مشكلة معرفة ما إذا كان العمل بوسائل أخلاقية محضة وروحانية يمكن أن يقرن بعمل يعمد إلى وسائل قهرية فإنه حل هذه المشكلة بأن وضع العمل الذي يعتمد على وسائل روحانية في الأساس مع قبوله حداً أدنى من الوسائل القهرية بشرط أن تكون ملحقة بالعمل الروحاني. ولكن هذا الحل ليس كافياً. فهو يرتكز على افتراض خاطىء هو أن العنف الممارس بأساليب غير عنيفة يختلف في طبيعته عن العنف العادي. وبذلك يكون غاندي قد أراد أن يوفق بين ما لا يمكن فيه التوفيق.

لقد أراد غاندي أن يتصرف في هذا العالم كرجل عصري مقدّر للحقائق. وأراد أيضاً باعتباره مخلصاً للتقاليد أن يحترم الأفكار الأخلاقية لمفكري الهند القديمة التي يسيطر عليها الانفصال عن العالم وتدين مبدئياً كل لجوء إلى العنف. فلو أراد حقاً أن يبقى مخلصاً لروح الأخلاق القديمة لوجب عليه أن يضع كل أمله من أجل تحسين أحوال الحياة في الفعالية العملية للأفكار الأخلاقية وفي القوة المنبعثة من الشخصيات الأخلاقية القوية التي تغير عقلية الأفراد والمجتمع، وتلك هي الحالة التي تبناها رابندرانات طاغور فكان بذلك أكثر إخلاصاً لبوذا من غاندي.

أما إذا كان لدى المرء صراحة الاعتراف بأنه من أجل كبح الشر ومساعدة الخير توجد حالات يفرض فيها اللجوءُ إلى القوة نفسَه فإنه سيحترس من أن يقيم تمييزاً ظاهراً بين العنف المشروع والعنف المعاقب عليه، وسيؤكد بوضوح أن أي عنف من حيث المبدأ ليس مخصصاً بذاته ليوضع في خدمة الخير، ولكن يمكن أن توجد حالات نعتقد فيها بعدم قدرتنا على الاستغناء عنه أو نحاول تسويغه وجعله فعالاً بقدر المستطاع باستعماله بروح أخلاقية حقة.

وفي هذا الصدد لم يكن التهجم على غاندي بسبب مشكلة الشرعية

الأخلاقية لاستعمال العنف في خدمة الخير، لم يكن هذا التهجم عديم الأهمية بالنسبة للفكر الأوربي. وحتى لو وجب علينا أن ننكر نظريته في أن العنف الممارس بغير أساليب عنيفة ليس عنفاً فإنه يستحق كل تقدير بتذكيرنا بهذه المشكلة الخطيرة وإلحاحه بقوة على مبدأ أن العنف لا ينبغي أن يستعمل إلا في الحالات التي نستطيع أن نعتقد فيها بأننا مخولون باعتباره أمراً لابد منه وأنه لا يمكن أن يسوّغ إلا بروح أخلاقية هي التي استعملناه بها.

ونحن الأوربيين يسرنا أن نقبل بأن استعمال العنف في التصرف الفردي والجماعي هو استعمال شرعي إذا كان الهدف منه أخلاقياً. ولا يمكن إلا لأخلاق سطحية أن تقنع بهذا الحل الذي يهمل العامل الأساسي. فالنية الأخلاقية لا تكفي. ومن أجل أن يكون لنا بعض الحق في استعمال العنف يجب أن نضيف إلى ذلك روحاً أخلاقية.

في حديث له مع صديقه الموقر جـ. جـ. دوك الراعي المعمداني في جوهانسبورغ (أفريقيا الجنوبية) روى غاندي أنه أدرك فكرة المقاومة السلبية وهو يتأمل في كلمات المسيح: «أما أنا فأقول لكم لا تحتملوا الشر أبداً» و «أحبوا أعداءكم وصلوا من أجل من أساء معاملتكم ومن عذبكم لكي تكونوا أبناء لأبيكم السماوي»، وأنه نشر فكرته تحت تأثير البهاغافادـــ جيتا وتأثير كتاب تولستوي «مملكة الله فيك».

ومن الصعب علينا أن نفسر كيف أن موقف غاندي من الحرب لم يكن ملتزماً بفكرة اللاعنف التزاماً كاملاً. فقد شارك في حرب البوير ممرضاً متطوعاً وكاد أن يعيد الكرة أثناء الحرب العالمية لولا أن منعته حالته الصحية. ويمكننا أن نرى في ذلك رغبته في التخفيف من الآلام التي تسببها الحرب، أما أن يعمل غاندي في تجنيد المتطوعين الهنود للخدمة العسكرية فذلك ما يتعارض مع الأهيمسا (اللاعنف) كل التعارض. فقد ترك نفسه يُفتَن باعتبار نفعي هو أن إنكلترا قد تكون أكثر استعداداً لمنح الهند حقوقها إذا تقدم الشعب الهندي

لمساعدتها في الساعات الأخيرة بينما يجب أن تكون الأهيمسا مبدأ أسمى من كل حساب سياسي. كما أنه غريب من وجهة نظر الأهيمسا أن يعقد غاندي كل هذه الأهمية على أن ينال شعبه الحق في امتلاك السلاح.

ومهما كان الاهتمام الذي حمله غاندي لواقع الأعمال الاجتماعية فإن إنكار العالم والحياة بقي يلعب دوراً في تفكيره في نهاية المطاف.

حقاً إنه اهتم برفاهية الشعب المادية ولكنه حدد هذه الرفاهية في أشياء قليلة، فقد أراد أن يكون كسب الثروة وامتلاكها مقصوراً على أقل ما يمكن أن تدعو الحاجة إليه من الغذاء. وإذا وجب على الإنسان أن يمتلك الوسائل إلى ذلك فيجب عليه ألا يتطلع إلى حياة هنية. ومن فكرته المثالية في حياة بسيطة يخفَّف فيها الرخاء إلى ما هو ضروري تماماً كان غاندي ينتظر تجديداً للحضارة وتطهيراً لها. وقد ظن أن تطابق وجهات نظره مع وجهات نظر تولستوي إنما هو برهان على صحتها.

في كتابه «المجاهرة بالإيمان» Cofession de Foi المكتوب عام ١٩٠٩ والذي عالج فيه الحضارة الحقيقية تجلى إنكاره للعالم بأكبر وضوح. فقد وصل فيه لأن يعطي الشعوذة أفضلية على الطب العلمي الحديث. «إن سلامة الهند هي في أن تنسى كل ما تعلمته منذ خمسين عاماً. الخطوط الحديدية والتلغراف والمستشفيات والمحامون والأطباء يجب أن يختفي كل ذلك عندنا، ويجب أن يتعلم أفراد الطبقات العليا كيف يقودون حياة الفلاح البسيط بكل تقوى وشرف. وسيعترفون بأن هذه الحياة وحدها هي التي تقود إلى السعادة الحقيقية».

وعندما كان بعد ذلك في السجن يعاني من آلام الزائدة الدودية قرر أن يقبل بمعونة الطب الحديث الذي كان قد دانه بقسوة بالغة وأجريت له عملية جراحية، ولكنه احتفظ دائماً بأفكاره الباطنية من أنه بفعله هذا إنما تصرف تصرفاً مخالفاً لقناعته. كتب يقول لناسك براهماني سأله عن سبب خيانته تلك: «إنني أعترف بأن ذلك كان ضعفاً مني أن أستسلم لهذه العملية الجراحية. ولو أنني

كنت معصوماً تماماً من الأنانية لأسلمت نفسي للقدر المحتوم، ولكن كانت تسيطر علي الرغبة في أن أعيش في جسدي » . وقد أراد في تصريحات لاحقة أن يضفي بعض الفائدة على الطب الحديث والمستشفيات الحديثة .

وتتجلى الميول السلبية في فكر غاندي تجلياً كاملاً في موقفه من الزواج . وهو لم يكن يطالب بالسيطرة الكاملة على الأهواء الجسدية فحسب بل يرى في العزوبية مثلاً أعلى .

وقد عرف غاندي بالتجربة نظام زواج الأطفال المشؤوم . فهو لم يكن له إلا ثلاثة عشر عاماً عندما زوجوه . على أن زوجته التي كان له منها أربعة أبناء أظهرت في صحبته كل إخلاص وصبر .

كان ثمة سببان يدفعان غاندي لإطراء العزوبة . أولهما أنه كان يقدّر أن الإنسان وحده إذا تخلى عن كل شهواته الجسدية هو الذي يمتلك الروحانية التي لابد منها للعمل الأخلاقي . وقد كتب في بعض ما كتب : « أي إنسان يرغب في تكريس نفسه لقضية بلده أو لتحقيق رونق مهما كان قليلاً لحياة دينية حقة يجب أن يمارس حياة طهر وعفاف سواء كان متزوجاً أو غير متزوج » .

والسبب الثاني يتعلق باعتقاده بتناسخ الأرواح . وأجاب مرة عن سؤال يتعلق بموقفه من الزواج : « إن هدف الحياة هو الخلاص . وبما أنني هندوسي فأنا أعتقد أن هذا الخلاص الذي نطلق عليه اسم موكسا Moksa يرتكز على الخلاص من التناسخ . وعندما نقطع روابط الجسد نصبح عندئذ مع الله . والزواج عقبة على الطريق التي تقودنا إلى هذا الهدف السامي . أما العزوبة فهي على العكس من ذلك قوة مساعدة لأنها تعطينا الفرصة لممارسة حياة انصراف كامل لله » .

ولكن على الرغم من هذا الميل القوي لإنكار العالم فإن غاندي لم يستطع أن يعزم على الرجوع إلى المثل الأعلى القديم في الحياة الذي هو الانفصال الكامل والذي كان المثل الأعلى الوحيد الذي يناسبه . وعندما نصحه صديقه الناسك البراهماني بأن ينسحب إلى مغارة يعيش فيها متأملاً أجابه : « إنني أبحث عن مملكة

الله التي تسمى الخلاص الروحاني . ومن أجل الوصول إليها لست بحاجة لأن أبحث عن ملجأ في مغارة لأنني أحمل مغارتي في نفسي » .

لقد وحّد غاندي في تناقض عظيم بين العمل في العالم وبين إنكار العالم في هذا المعنى الذي استلهمه من البهاغافاد ـــ جيتا والذي يعتبر العمل الذي يمارسه المرء في هذه الحياة الدنيا بروح انصراف حقيقية لله كأنه الشكل الأسمى للتخلي عن العالم . قال في رسالة إلى الناسك البراهماني : « إن إخلاصي لشعبي هو أحد مظاهر النظام الذي أفرضه على نفسي لتحريرها من الارتباطات الجسدية ... إن طريق الخلاص في نظري يمر في المحن الدائمة التي أواجهها في خدمة شعبي وخدمة الإنسانية » .

فانظر بأية صورة يتعايش في غاندي تأكيد العالم الأخلاقي الذي يرتبط به الهنود المحدثون ، مع إنكار العالم الذي يعود إلى بوذا . وبعد أن ناضل غاندي من أجل استقلال بلاده مات مقتولاً عام ١٩٤٨ .

***

أما فكر رابندرانات طاغور (١٨٦١ ـــ ١٩٤١) وهو ابن ديباندرانات طاغور فكان مختلفاً عن فكر غاندي في كثير من النواحي .

ولد رابندرانات طاغور عام ١٨٦١م ، وكان في الوقت نفسه فيلسوفاً وشاعراً وموسيقياً . وقد ترجم بنفسه أعماله الرئيسية إلى الإنكليزية واتجه إليه اهتمام الغرب منذ عام ١٩١٣ الذي تلقى فيه جائزة نوبل في الأدب . وقد عاش عدداً من السنين في شانتينكتيان في البنغال حيث كان يدير مدرسة أنشأها عام ١٩٢١م .

والعرض الأكثر وضوحاً لفلسفته يوجد في كتابه « سادهانا Sâdhana » الذي يتضمن محاضرات ألقيت في جامعة هارفارد . وسادهانا تعني الكمال .

عند طاغور لم يعد الأمر يتعلق قط بإنكار للعالم يقوم بتنازلات كبيرة

أو صغيرة لتأكيد العالم الأخلاقي. لقد أعلن موقفه نهائياً إلى جانب التأكيد ولم يحتفظ بشيء من نظرية الإنكار.

لقد اعترف طاغور إذن بأن على الفكر أن يختار بين موقف التأكيد وموقف الإنكار. ومن أجل أن يحافظ على الأخلاق تبنى بدون تحفظ موقف التأكيد. وكان ذلك عملاً فكرياً ذا دلالة كبرى وتطوراً في سباق منذ عصور وجد فيه خاتمته.

أعلن طاغور أن الفكر الهندي ارتكب خطأً كبيراً بعدم اهتمامه إلا بالاتحاد مع الله وتنكره في الوقت نفسه للعالم الذي هو تجل للإله. وله كلمات قاسية في حق القديسين Sannyâsins الذين لا يسعون إلا إلى التخلي عن العالم، ولكنه دان بقسوةٍ أيضاً الغربيين الذين فقدوا معنى الحياة الداخلية والذين لم يعد عملهم في الدنيا مستلهماً من تضحية بالذات لله. وقد وضع للإنسان هدفين: أن يتعلق بكل نفسه بالله وأن يخدمه بصورة فعالة في العالم الذي خلقه.

إن فرح الحياة والخلق كما يقول طاغور هو جوهر الإنسان ذاته. ونحن لا نستطيع أن نكتفي بإنجاز ما هو ضروري للمحافظة على حياتنا ورفاهيتها وإنما نحمل في أنفسنا أيضاً ــ إذا لم يكن إحساسنا قد ضعف ــ حاجة العمل في اتجاه الروح العالمية والمساهمة في تقدم العالم.

« نحن مرتبطون بالعالم برباط أعمق وأكثر أصالة من رباط الضرورة العادية. إن أنفسنا مجذوبة إليه. ومحبتنا للحياة هي في الحقيقة رغبتنا في البقاء على علاقة مع هذا العالم الواسع، تلك العلاقة التي هي علاقة حب » (من كتابه السادهانا).

باستسلامه للاهتمام الغامض الذي يحمله للعالم يسعى الإنسان دائماً إلى توسيع مجال معارفه ونشاطه. وهو يرغب في أن تصبح الخيرات التي تجلب الرفاهية قسمةً بين الجميع، وأن تسود الحكمة والعدالة، وأن توجد الوسيلة للتخفيف من البؤس والألم، وأن تنتشر الفنون والآداب، وأن تنبُل القلوب، وأن تكون قوى الطبيعة مذللة للإنسان ليضعها في خدمة التقدم.

فالإنسانية ينبغي لها إذن أن تصل إلى الثقافة الحقيقية. ولكن هذه الثقافة لا توجد كما يقول طاغور إلا حيث يسود شعور إنساني عميق ونبيل. والانتصارات المادية أمر نسبي. وليس لها من تأثير خيِّر إلا إذا قامت الإنسانية بتقدم روحاني وأخلاقي.

«ينبغي ألا نحكم على حضارة ما ونقوِّمها تبعاً لحجم قوتها المادية التي تظهرها ولكن تبعاً للدرجة التي تظهر فيها محبة الإنسانية وتنشرها عن طريق قوانينها ومؤسساتها» (السادهانا)

فطاغور قد تبنى إذن مفهوماً أخلاقياً للعالم مستوحى من مثل أعلى لروح إنسانية حقيقية. وهذا المفهوم كان قد تبناه أيضاً ــ ومن المؤسف أنه لم يعترف بذلك صراحة ــ مفكرون غربيون من أمثال شافتيسبوري (١٦٧١ ــ ١٧١٣) وكانت Kant (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) وفيخته (١٧٦٢ ــ ١٨١٤) وغيرهم أيضاً. وعلى الرغم من أن الفكر الغربي بطبيعته نفسها معرض لمخاطرة أنه لم يدفع الإنسان دفعاً كافياً في اتجاه الروحانية وأنه غالباً ما تخلى عن هذا الواجب فإننا نجد فيه مع ذلك تأكيداً للعالم أخلاقياً إلى أعمق الحدود ومخلصاً للمثل الأعلى الذي يسعى إلى تأمين ثقافة حقيقية للفرد والمجتمع.

إن إحدى نقاط الضعف عند طاغور أنه حاول أن يظهر تصوفه البراهمانو ــ الهندوسي البالغ الحداثة على أنه الحكمة الهندية القديمة، ولم يشأ أن يعترف بأن الفكر الهندي قد تطور. ومن أجل أن يسوِّغ التأويل التعسفي الذي قام به في النصوص القديمة قرر من حيث المبدأ أنه ليس لنا أن نقلق من توضيح المعنى الأصيل لتلك النصوص، فالأمر لا يتعلق إلا بالأهمية والمغزى اللذين تحملهما لنا وأن نبرهن عن طريق حياتنا على حقيقة ما وجدناه فيها.

«إن تعاليم أكبر مفكرينا تترك المجال أمام مناقشات لا نهاية لها إذا حاولنا فهمها بتتبعها حرفياً بدلاً من أن نحققها في حيواتنا. والناس المبتلون بموهبة ضعيفة تربطهم بالحرفية هم صيادون مساكين ينسون أن يصطادوا لشدة عنايتهم بالمحافظة

على الشِباك » (السادهانا) .

ومع ذلك فإننا إذا أخذنا بتشبيه طاغور لرأينا أن أولئك الذين لا يتمسكون بالحرفية إنما يشبهون صيادين يستعملون شباكاً مستعملة ممزقة ، وهو أمر لا يقوم فيه هو الآخر نفع

بعبارة « أناس مبتلين بموهبة ضعيفة تربطهم بالحرفية » يكون قد أصغى لعلماء الدراسات الهندية من الغربيين الذين أجهدوا أنفسهم ببحوثهم النقدية والتاريخية من أجل تدقيق المعنى الأول الأصيل للكتابات الفيدية والذين عرضوا الفوارق التي تفصل المفهوم البراهماني الفوق ــ أخلاقي القديم المبني على إنكار العالم عن التصوف الأخلاقي للهند الحديثة مع ميوله إلى تأكيد العالم .

أما أن يكون من الواجب تحديد المعنى الحرفي الأولي للكتابات الفيدية وعدم استبعاده أبداً فهو مبدأ لا يستطاع خرقه وتجاوزه . فالحقيقة التاريخية أيضاً حقيقة وباعتبارها كذلك يجب أن تحترم . ولا ينبغي للفكر أن يعرف العبودية ولا الخوف .

ولكي يثبت أن تأكيده الأخلاقي للعالم يتفق مع النصوص المقدسة فإن طاغور راق له أن يستعمل الطريقة التي تقوم على إبراز هذا المقطع أو ذاك مما ينتزعه من سياق النص . وبذلك يكون قد فسر النصوص كما لو أنه يطلب من الإنسان أن يسلم نفسه بكل سرور إليه وإلى صنيعه . أما المقاطع ذات الجلال المتقشف التي تقدم فيها الأوبانيشادات البراهمان على أنه المطلق اللامحدود والتي توحي بالتخلي عن العالم وباللانشاط الكامل كشرطين أساسيين لاتحاد النفس الفردية مع النفس الكلية فإن طاغور لم يعرها الأهمية التي تستحق .

وفي المقابل كان لطاغور الحق في أن يلفت النظر إلى أن تأكيد العالم لم يكن غريباً تماماً عن الأوبانيشادات . ونحن الأوربيين المتأثرين بشوبنهاور ودوسّن ميالون جداً لأن نتجاهل الأفكار الواردة في الأوبانيشادات ولا تتفق تماماً مع تصوف الاتحاد مع البراهمان عن طريق التخلي عن العالم . والواقع أننا نجد في الأوبانيشادات

تأكيد العالم ونفيه جنباً إلى جنب . وكل ما في الأمر ــ وهنا تمكن النقاد المهتمون بالدراسات الهندية أن يتبينوا الحقيقة خيراً من طاغور ــ أن إنكار العالم بالنسبة للأوبانيشادات هو الحقيقة الكبرى التي تم اكتشافها والتي تقصي تأكيد العالم إلى الظل .

عندما يتعلق الأمر بالبرهان على مثالية حياة البراهماني عملياً يقدم إنكار العالم لتأكيده تنازلات واسعة . ومع ذلك فإنه يحافظ على تفوقه ولا تتزعزع أبداً سلطة الحقيقة النظرية فيه .

كما أن علينا أن نتفحص العلاقة التي أقامتها الأوبانيشادات بين الأخلاق وتأكيد العالم الموجود إلى جانب النفي . إنها لا تهدف إلى أية أخلاق أخرى غير تلك التي تحدد الواجبات والفضائل تبعاً للتقاليد . أما الأخلاق المبنية على الفكر فإن الأوبانيشادات تجهلها ، وبالتالي فإنها لا تعرف شيئاً عن الوحدة التي أقامها طاغور بين الأخلاق المبنية على الفكر وبين تأكيد الحياة . لقد تمكن طاغور من الإشارة إلى وجود الأخلاق وتأكيد العالم في الأوبانيشادات ، ولكن هذه الأخلاق التي أشار إليها بعيدة عن أن تكون أخلاقه . إن التأكيد الأخلاقي العميق للعالم الذي جاهر به مع أكثر مفكري أوربا الحديثة نبلاً لم يتم إعداده إلا من خلال تطور تاريخي طويل .

إذا كان التأكيد الأخلاقي للعالم متضمناً حقاً في الأوبانيشادات كما يدعي طاغور وجب عليه منذ هذه الأزمان القديمة أن ينتج إرادة أخلاقية للتقدم ولما كانت تنقصه المطالبة بإصلاحات اجتماعية . ولكن العقل الهندي قبِل خلال قرون أسوأ الأخطاء على أنها طبيعية تماماً وأنها تدخل في النظام الكوني ، ولم يحدث إلا في العصر الحديث أن غير العقل الهندي موقفه وتجرأ حتى على أن يريد خلق شروط أخرى للحياة . وهنا يكمن البرهان على أن الأوبانيشادات ــ على الرغم من بعض المقاطع المنعزلة التي يمكن تفسيرها في سياق تأكيد أخلاقي للعالم ــ لا تستند مع ذلك على تأكيد أخلاقي مبني على الفكر متطلباً من الإنسان نشاطاً مثالياً في

العالم .

إن الحقيقة لا تحتاج إلى أية سلطة أخرى غير التي تحملها في ذاتها . وإذا حدث لها أن تتمكن من أن تستدعي لمصلحتها شهادة الماضي يصبح من الأسهل لها أن تفرض نفسها . ولكن لا ينبغي لها أبداً أن تسمح لنفسها بتأويل تعسفي للنصوص القديمة لتجد فيها تسويغها . يجب عليها فقط أن يكون لديها ثقة بقوتها الإقناعية لكي لا تشحذ من التاريخ براهين على صدقها .

عندما سعى طاغور لتسويغ تأكيده الأخلاقي للعالم اصطدم مثل الفلاسفة الأوربيين الذين أولعوا بهذا المشروع بثلاث مشاكل كبيرة :

١ً ـــ كيف يمكن إدراك المطلق كشخصية أخلاقية ؟. ٢ً ـــ إلى أي حد يمكن اعتبار العالم ومايجري فيه كما لو أنه يملك شعوراً أخلاقياً ؟. ٣ً ـــ كيف يمكن تصور النشاط الإنساني عاملاً في خدمة الروح المبدعة ومحققاً مخططاتها في العالم ؟.

إن صعوبة إدراك المطلق على أنه شخصية بل وأكثر من ذلك على أنه شخصية أخلاقية ، هذه الصعوبة لم يحسب لها طاغور أي حساب . بسذاجة بالغة طابق طاغور بين الله والعالم وسمّى الله مع ذلك بخالق العالم . ولم يلاحظ أنه استسلم تماماً للثنائية بمجرد أن ترك نفسه يتحدث بهذه الصورة عن الله . وكان يمر بكل طلاقة من التوحيد إلى الثنائية ومن الثنائية إلى التوحيد دون أن يبدو عليه أبداً أنه يشتبه بالهوة التي تفصل بينهما .

ما هو عظيم عند البراهمانيين أنهم لم يلجؤوا قط إلى مفهوم الإله كما ابتكرته الديانة الشعبية للدلالة على المطلق . أما طاغور فقد فعل ذلك دون أن يشعر بالحاجة لأن يسوّغ سلوكه . وبما أنه كان وريثاً للبراهمانيين فقد مزج الإيمان بالفكر كما كان من عادة الأوربيين أن يفعلوا . أما الصعوبة في إضفاء صفة أخلاقية على المطلق فإنه لم يقم لها وزناً أيضاً .

ومن أجل أن يتمكن من اعتبار العالم متمتعاً بإحساس فإنه استعار له

إحساساً عن طريق التأويل. فقد عاد إلى المفهوم البراهماني القديم الذي يذهب إلى أن العالم المحسوس لعبة قدّمها الله لنفسه. وهذه اللعبة في نظر البراهمانيين كما أصبحت بعد ذلك في نظر البهاغافاد ــ جيتا تتكوب من سلسلة من الأحداث التي لا ينبغي السعي إلى تفسيرها. ولكن طاغور بفضل تأكيده الأخلاقي للعالم وجب عليه ــ كما كان الحال مع فيختهـ ــ محاولةُ أن يرى في هذه اللعبة التجلي الأكثر عمقاً والأكثر عقلانية لله.

فالله ــ كما يفسِّر ــ خلق العالم لأنه محبة بموجب طبيعته نفسها. والمحبة لا يمكن أن تتحقق إلا باتحاد شخصيتين. إذن فلابد لله أن يضع خارجه شيئاً يتمتع بالنسبة له بشيء من الاستقلال.

« ليست فرديتنا وحدها وإنما الطبيعة كلها أيضاً ما يشكلان انفصالاً عن الله الذي يطلق عليه فلاسفتنا اسم المايا لأن هذا الانفصال غير موجود في الحقيقة. فليس من شيء في الواقع يمكن أن يكون حداً على الله أن يقبل به. فالله بإرادته وحدها أعطى لنفسه حدوداً كلاعب شطرنج وضع قيوداً على نزواته تتعلق بحركة القطع على رقعة الشطرنج. والواقع أن اللاعب هو على علاقة شخصية مع كل واحدة من قطعه ويعتبرها بشكل ما كائناً يملك مبادرة شخصية. وبهذا التحديد لقدرته عن طريق قواعد يلتزم باحترامها إنما يشعر على وجه الدقة باللذة في ممارسة قدرته على قطع الشطرنج. كان بإمكانه أن ينقلها على هواه، ولكنه إذا تصرف على هذا الشكل لما كان ثمة لعبة أبداً. فإذا رغب الله بدور القادر على كل شيء فقدت قدرته معناها، ذلك لأنه من أجل أن تعي القدرة ذاتها يجب عليها أن تضع حدوداً لنفسها ».

« بمقدار ما الطبيعة مفصولة عن الله بحدود القوانين الطبيعية بمقدار ما (أنانا) منفصلة عن الله بحواجز الأنانية. بإرادته وضع حدوداً لإرادته وترك لنا مجالاً ضيقاً لمبادرتنا ... والسبب في ذلك أن إرادته التي هي إرادة محبة وبالتالي هي إرادة حرة لا تستطيع أن تجد سعادتها إلا بالاتحاد مع إرادة حرة أخرى ».

وهكذا تتتابع بدون نهاية من جيل إلى جيل لعبة الحب هذه (Lîlâ) بين الله والنفس الإنسانية . وعندما تتعرف النفس على زوجها في سيد الكون تتعرف أيضاً في الكون على مقرها الشخصي .

« منذ ذلك الوقت يصبح كل نشاط بالنسبة لها ضرورة تدفعها لأن تخدم بدافع من محبة . وكل آلام الحياة ومصائبها إنما هي تجارب تتحملها وتتغلب عليها مبتسمة لتثبت قوة حبها وتصبح جديرة بمحبة حبيبها » .

فهنا نجد أفكاراً شبيهة بتلك التي نلقاها لدى المتصوفة الغربيين الذين استمدوها من نشيد الأناشيد .

إن الفكرة البراهمانية القديمة التي تقول إن العالم لعبة قدّمها المطلق إلى نفسه قد كررها طاغور إذن ونقلها من نغمة إنكار العالم إلى نغمة تأكيده . فالكون في نظر طاغور كما هو في نظر الفلاسفة الأوربيين أنصار التأكيد الأخلاقي للعالم إنما خُلق من أجل الإنسان ، والاتحاد الروحاني والأخلاقي بين الإنسان والله يعتبر إذاً الهدف الأخير والمعنى الحقيقي للعالم .

أما أن على الإنسان أن يقبل العالم كحقيقة غير قابلة للتفسير فذلك ما لم يستطع طاغور أن يقبل به . وقد حاول كما فعل العقلانيون الأوربيون في القرن الثامن عشر أن يفسر وجود العالم في منحى تفاؤلي مؤكداً أنه يسوده الجمال والنظام والانسجام . وما نراه فيه من قبح واضطراب وتنافر وألم مقدرٌ له أن يتحول إلى جمال ونظام وانسجام وفرح . وكل بأساء يعرف المرء أن يقبلها كما ينبغي تنقلب إلى سعادة له .

« عن طريق إحساسنا بالحقيقة نعي قانون الخليقة ، وعن طريق إحساسنا بالجمال نعي انسجام الكون » . كما لو أننا نسمع شافتيسبورى في هذا الكلام .

إن كل طريقة تشاؤمية في رؤية العالم ليس من سبب لوجودها كما يقول طاغور . فالتشاؤمية ليست في نظره إلا تصنعاً يرضى به الذكاء أو الشعور .

أما الصعوبات التي تثيرها مشكلة النشاط في اتجاه الروح الكلية فإن

طاغور لم يدركها أكثر مما فعل فيخته . لقد قبل ببساطة أن كل نشاط يخرج به المرء من « أناه » الصغيرة يفيد في تحقيق هدف الكون . فإرادة النفس العالمية ـــ كما يقول ـــ ليست شيئاً غريباً عنا ، فنحن نستطيع أن نشعر بها في ذواتنا وأن نفهمها ، وليس في الأمر إلا أن نستسلم لها استسلاماً كاملاً . والعالم ينبغي أن يكون لكل واحد منا بشكل من الأشكال جسده الكبير ، وأنانا الشخصية يجب أن تأخذ سعة الأنا الكلية .

عن مثل هذا التوسع في الشخصية إنما تكلم الفيلسوفان الفرنسيان ألفريد فوييه Alfred Fouillée (١٨٣٨ ـــ ١٩١٢) وجان ماري غويّو (١٨٥٤ ـــ ١٨٨٨) . ولكنهما قصدا من ذلك فقط أن الإنسان يشعر أخلاقياً بأنه متضامن إلى هذا الحد مع بقية الكائنات التي يرى مصيرها والتي يهتم بها كما يهتم بنفسه .

أما عند طاغور فإن الأمر لا يتعلق فقط بتوسيع أخلاقي للأنا وإنما أيضاً بتوسيع ناجم عن قدرتها النشاطية .

« بفضل العلم ، وبمقدار ما نعرف قوانين الطبيعة بشكل أفضل تزداد قدرتنا . إننا على وشك أن نكتسب نوعاً من الجسد الكوني . إن أجهزة الرؤية والحركة عندنا وكذلك قوتنا الجسدية ستشمل العالم بعد أن أصبح البخار والكهرباء عضلاتنا وأعصابنا . وتتجه جهودنا في عصر الانتصارات العلمية هذا لأن نجعل تطلعاتنا إلى « أنا » كونية تطلعات مثمرة . والحقيقة أنه لا توجد أبداً حدود لقدرتنا طالما أن القدرة الكونية التي تظهر في القوانين الكونية التي تحكم العالم موجودة ليس خارجنا وإنما في داخلنا » .

ويستطيع الإنسان كما يقول طاغور أن يصل إلى الاتحاد مع الله إذا مارس ـــ باعتباره شخصية أخلاقية ـــ نشاطاً يلائم مجموع طاقاته . ففي ذاته يحقق الأنا الأعلى ويتحد حبه مع الحب الأبدي .

« كل ما نستطيع أن نتمنى بلوغه هو أن نتحد دائماً مع الله بصورة

أفضل ». (السادهانا).

وبما أن طاغور يطالب بالاتحاد الروحاني والاتحاد النشيط مع الكائن اللامتناهي بالإلحاح نفسه وفي الوقت نفسه بعد أن قدم لنا النشاط على أنه نتيجة للتأمل فإنه رسم لنا بذلك المثل الأعلى الحقيقي لمفهوم أخلاقي عن العالم، ولكنه لم يستطع أن يبني هذا المفهوم على معرفة موضوعية للحقيقة. لقد استنبط هذا المفهوم من تأويل تفاؤلي أخلاقي للكون يشبه ما قام به شافتسبوري وفيختته من تأويل. أما بالنسبة للفكر الذي تجرأ أن يقف موقف الناقد من نفسه فإن هذا التأويل كان أقل إرضاء مما فعلته تآويل الفيلسوفين المذكورين.

وماأن تورط فكر الهند مختاراً في طريق التأكيد الأخلاقي للعالم حتى وجد نفسه ــ كما رأينا في حالة طاغور ــ أمام المشاكل نفسها التي تعرض لها الفكر الأوربي وأصبح مقوداً لأن يحاول فيها الحلول نفسها.

إن الإيقاعات Harmonies والترانيم Modulationd في سمفونية فكر طاغور هي إيقاعات وترانيم هندية، بينما الأفكار الرئيسية فيها Thémes تنتمي إلى الفكر الأوربي. والمذهب الذي نادى به طاغور بأن الطبيعة كلها إنما تحيا بنفثة إلهية لم يعد مذهب الأوبانيشادات وإنما هو مذهب نابع عن فكر متأثر بالعلم الحديث.

ولم يهتم طاغور بمعرفة ما إذا كان على المثالية الأخلاقية أن تتخلى عن اتفاقها مع معلوماتنا عن الحقائق أو كانت تستطيع ذلك، فقد بقيت هذه المشكلة خارج دائرة أفقه. أما في مجال التوفيق الحقيقي بين مثالية التأكيد الأخلاقي للعالم وبين معرفة حقائق العالم فإنه لم ينجح في ذلك أكثر من سابقيه، ولكن التجربة التي خاضها مع هذه المثالية في فكره وفي حياته قادته إلى الاقتناع بأنها هي وحدها التي ترضي عقلنا وبناء على ذلك فهي حقيقة. وقد عبر عن هذه القناعة بعمق وقوة وروعة لم تُعطَ لأحد قبله. إن هذا المفكر المتسم بالنبل والانسجام، غوته الهند، لا ينتمي إلى شعبه فقط وإنما للإنسانية جمعاء.

***

بقي مفكر هندي آخر هو أوروبندوغوس. ولد عام ١٨٨٢ وتعهد أيضاً تفسير التصوف البراهماني بروح من التأكيد الأخلاقي للعالم. وقد بدأ بالشعور بميل إلى السياسة في نفسه ولعب دوراً في الصراعات التي خاضها مواطنوه قبل الحرب العالمية الأولى ببضع سنوات من أجل تحرير الهند من السيطرة الإنكليزية. وفي عام ١٩١٠ انسحب من السياسة كما كان طاغور قد فعل من قبل وعاش منذ ذلك الوقت نافياً نفسه نفياً اختيارياً في بوند يشيري غير مهتم إلا بتجديد فكر الهند. كان يريد أن يخرج مواطنيه من المعابد ومن الآفاق الضيقة للمدارس التقليدية ليأخذ بيدهم في الحياة. كان يقول: «ينبغي أن يكون الماضي مقدساً عندنا ولكن يجب أن يكون المستقبل أكثر قداسة أيضاً». وقد اقتنع ــ مثلما فعل فيفيكاناندا ــ بأن فكر الهند مدعو لتوجيه الإنسانية نحو مصائرها الحقيقية، ووضع أمله في فكر يجمع الأفضل من فكر الشرق وفكر الغرب، وتوفي في عام ١٩٥٠م.

***

إن فلسفة الهند الحديثة تضم عدداً من المفكرين الذين يتمتعون بتقدير عال، ولكن هل تصل حقاً إلى التحرر من سلطة التقاليد؟. هل تملك حقاً قدرة مبدعة وتدرك جماع المشاكل التي تواجهها؟. إننا لا نستطيع الحكم على ذلك بعد.

أما س. رادهاكريشنان المولود عام ١٨٨٨ فقد وقع بشدة تحت تأثير طاغور.

١٦ ـ نظرة مرتدة ورؤى مستقبلية

من التصوف البدائي السحري الذي كان نقطة انطلاقه تلقى فكر الهند إرثاً ثميناً هو فكرة أن الهدف الأخير للإنسان هو الاتحاد الروحاني مع اللامتناهي. وقد تمسك الفكر الهندي بثبات بهذا الإرث ولم ينو قط التخلي عنه، وهذا ما بنى له عظمته.

ولكنه أخذ عن التصوف السحري أيضاً إنكار العالم. وبدلاً من أن يبقى ضمن الانطباع الطبيعي العام لتأكيد العالم انجر على يد البراهمانيين إلى الإنكار. ومع ذلك فإنه لم يستطع أن يبقى كله في هذا الموقف المنافي للغريزة الطبيعية، فبضغط من الأخلاق وجد نفسه مضطراً للتخلي عنه.

فتطور فكر الهند إذن إنما حدده جدل بين إنكار العالم وتأكيده. وقد دارت معركة الأفكار العملاقة هذه دون ضجيج وكأنها تجري في السر. والمفهومان لم يتصادما علانية والنقاش لم يلمس الأعماق. وكان القرار يتخذ بناء على تنازلات تتعاظم دائماً يرى إنكار العالم نفسه مجبراً على تقديمها للتأكيد. وهي تنازلات وصلت في الواقع إلى استسلام الإنكار للتأكيد.

وكان البراهمانيون منذ القديم قد قدموا للتأكيد تنازلاً كبيراً هو ألا يلجؤوا للانفصال الكلي عن العالم إلا في القسم الثاني من حياتهم. ثم أتى بوذا بعد ذلك بتلطيف جديد لقسوة التخلي عن العالم رافضاً التنسك ومعلِّماً أن تنفيذ التخلي عن العالم ليس له إلا قيمة نسبية إذا ما قورن بالحرية الداخلية تجاه العالم. يضاف

إلى ذلك أن أخلاق الشفقة عنده تضمنت طيوفاً من النشاط، ولكنه لم يصل إلى أن يدرك إلى أي حد تتناقض هذه الأخلاق مع إنكار العالم.

وكلما اتخذت الأخلاق أهمية في فكر الهند وكلما سُوِّغ النشاط بالضرورة الأخلاقية فإن نظرية الإنكار تتناقص قدرتها على التماسك. وأخيراً عندما وصل الأمر بالأخلاق لأن تتطلب نشاطاً مبنياً على المحبة وأن تفرض على الإنسان واجب توظيف نفسه في سبيل رفاهية أمثاله وبقية الخلائق كانت ساعة استسلام إنكار العالم قد حانت وقُرعت فيها الأجراس.

إن تطور الفكر الهندي يوضح ما هو بديهي لدى أبسط تفكير. فإنكار العالم الذي يتنافى مع الغرائز والأفكار التي تتضمنها إرادتنا للحياة ولا يقيم وزناً لموقفنا من العالم لا يستطيع أن يسوِّغ نفسه ولا أن يُمارَس بالطريقة نفسها وبالسهولة نفسها التي يستطيعها التأكيد. فهو في موقف أدنى من هذا الأخير ويسقط ما أن يصطدم بالأخلاق التي هي التأكيد الأعمق للعالم.

على أن الفكر الغربي والفكر الهندي، كل منهما على طريقته، كلاهما ناقصان وغير كافيين. ومن أجل تقويمهما بإنصاف لا ينبغي التوقف فقط عند سبب اختلافهما بل يجب أن نراعي أيضاً أنهما موجودان كلاهما منذ أواسط القرن التاسع عشر في كامل تطورهما. وقد تعدلت حالة الفكر الأوروبي بسبب أنه كان مضطراً للاعتراف بأنه لم يعد جديراً بأن يوفق بين مثالية التأكيد الأخلاقي للعالم وبين معرفة حقائق العالم. أما بالنسبة للفكر الهندي فإن الأمر يتعلق بالتخلي عن الإنكار والتوجه نحو التأكيد الأخلاقي.

وطالما كان الفكر الغربي من البراعة بحيث يعتبر التفسير الذي أعطاه للعالم في اتجاه التأكيد الأخلاقي على أنه المعرفة الحقيقية له فإنه قادر أن يضمن المثل العليا الأسمى والأرفع. والمأخذ الذي يؤخذ عليه من أنه غير قادر على قيادة الإنسان إلى الروحانية الحقيقية لا يقوم على أساس إلا بمقدار ما يوجَّه إلى الفكر المعاصر لا إلى الفكر الذي سبقه. ففكرة النشاط لدى مفكري القرن الثامن عشر

من الأوربيين وحتى لدى مفكري مطلع القرن التاسع عشر قد ولدت في روحانية عميقة نابضة بالحياة. والنتائج التي نجمت عن أن الفكر الأوربي هو فكر مذهبي لا صوفي لم يكن قد تم الشعور بها بعد. فقد وضع التفسيرُ المثاليُ للعالم الإنسانَ في علاقة روحانية مع النفس الكلية. ولكن عندما رأى الفكر الأوروبي بعد ذلك نفسه ملزماً بالتخلي عن هذا التفسير للعالم لم يعجز فقط عن معرفة كيف يفسر ويسوّغ العلاقة الروحانية بين الإنسان وبين اللامتناهي وإنما أُغريَ أيضاً ألا يدرك ضرورة هذا التصوف.

وما تم الاعتراف به في منتصف القرن التاسع عشر على أنه غير عملي ومستحيل لم يكن فقط التفسير المثالي للعالم كما قدمته الفلسفة العقلانية العلمية وإنما كل محاولة للتوفيق بين مثالية التأكيد الأخلاقي للعالم وبين حقائق العالم بوجه عام. ونظريات فيخته وشيلينغ وهيغل كانت آخر المحاولات للوصول إلى هذا التوفيق. ومنذ تلك اللحظة رأى الفكر الغربي نفسه مجبراً على قبول معرفة للحقائق تناقض مثالية التأكيد الأخلاقي. وعندما وجد نفسه في هذا الموقف سعى لأن يطابق بين مثاليته وبين الحقيقة مضحياً شيئاً فشيئاً بالأخلاق لكي لا يحتفظ في النهاية إلا بمجرد التأكيد. ولكثرة ما قام به من تنازلات للحقيقة وصل به الأمر إلى أن يستعير المثالية من الحقيقة نفسها. يضاف إلى ذلك أنه بدلاً من تجنيد الإنسان للاهتمام بعلاقته الروحانية مع اللامتناهي فإنه تركه يركز انتباهه على علاقاته مع المجتمع الإنساني فحسب.

ولم تكن فلسفة نيتشه المتطابقة جداً في هذا المجال مع روح العصر تهتم في جملتها إلا بمشكلة الفرد والمجتمع وتتجاهل مشكلة الفرد مع العالم، فالعالم في نظر نيتشه لم يكن إلا زينة خارجية Decor للمسرحية المأساة.

فالفكر الغربي عندما وجد أن من المستحيل التوفيق بين المثالية الكبيرة العميقة لتأكيد العالم الأخلاقي وبين الحقيقة توصل لأن يكتفي بمثالية مخفضة محددة بالحقيقة. وتلك هي المسرحية المأساة التي تجري أمامنا في الوقت الحاضر.

ومن المفهوم أن يعتبر الفكر الهندي نفسه أسمى بكثير من هذا الفكر الغربي المضطرب القلق. ومع ذلك فإنه نسي المثالية التي أخلصت لها هذه الفلسفة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والعمل الذي أنجزته آنذاك. يضاف إلى ذلك أنه لم يأخذ في اعتباره أنه هو نفسه تجنب حتى الآن مجابهة الصعوبات التي وضعت الفلسفة الأوروبية في الموقف الذي هي عليه اليوم.

لقد أراد فيفيكاناندا وفلاسفة آخرون من الهنود أن يعترفوا للفكر الغربي بقدرته على القيام باكتشافات علمية واختراع آلات وتنظيم عقلاني للحياة الجماعية، وبصورة عامة بقدرته على القيام بعمل ممدِّن، أما تفوق الهنود في مجال الفكر فقد تحدثوا عنه كما يتحدثون عن أمر غير قابل للنقاش. وكان فيفيكاناندا يتمنى «إثارة العالم» بالحقائق الخالدة التي هي وقف على الهند. وبحسب كلمة قالها أوروبندوغوس إن الهند تملك مفتاح تقدم الإنسانية.

إن الهند وحدها كما يقول فيفيكاناندا والآخرون هي التي تستطيع أن تقدم للإنسانية هبة الهداية الثمينة إلى التصوف. ويبدو أن هؤلاء المفكرين جهلوا أنه يوجد في الفكر الغربي تصوف من طبيعة تصوف الهند وله القيمة ذاتها. لقد انطلقوا من فكرة مسبقة بأن الفكر الهندي وحده هو الذي يتمتع بعمق حقيقي. وقد شاهدوا بحق أن التصوف لا يحتل في الفكر الأوروبي المكانة التي يستحقها ولكنهم لم يفهموا أنه كذلك لأن التصوف لا يستطيع أن يلبي مطالب مثالية التأكيد الأخلاقي للعالم.

إن المفكرين الهنود لم يستطيعوا أن يتهربوا من أن تصوفهم من وجهة النظر هذه لا يزال قليل الكفاية والإرضاء. فقد كاد فيفيكاناندا أن يكون يائساً وهو يشاهد ما يمتلكه الغرب بنشاطه من جمعيات الإحسان، بينما الهند موطن الحقائق الخالدة لم تقم إلا بالقليل حتى الآن للتخفيف من بؤس الفقراء والمحرومين. وقد اعترف في إحدى رسائله بأنه «ما من مجتمع يضطهد البائسين بمثل هذه القسوة كالمجتمع الهندي». وكتب من أمريكا إلى أحد أصدقائه الهنود: «في ميدان الروح

الأمريكيون أدنى منا بكثير ، ولكن مجتمعهم أرفع من مجتمعنا بكثير » .

فلماذا تفتقر الروحانية الهندية هذا الافتقار الكبير إلى الأعمال؟. هذا سؤال لم يجرؤ فيفيكاناندا على أن يناقشه بعمق لأنه رأى جوابه في عدم اهتمام الأفراد . ولم يشأ أن يعترف بأن المسؤولية تقع فيه على عاتق الفكر الهندي الذي لم يتنازل خلال قرون لأن يهتم بقضايا هذا العالم . وربما كان في ذلك اعتراف بأن الفكر الهندي قد تطور وأن فكرة المحبة الفاعلة لم تبدأ بأن تلعب فيه دوراً إلا في العصر الحديث .

إن الفكر الهندي ليس إلا في بداية تطور داخلي عميق. ولا يكفي أنه اعترف بمتانة التأكيد الأخلاقي للعالم وبمبدأ النشاط الذي ينجم عنه ، لأنه ليس بالإمكان أن نضيف بكل بساطة جديداً إلى قديم دون أن يفعل العنصر الجديد كما تفعل الخميرة المحوِّلة .

والفكر الهندي يستطيع بفضل إنكار العالم أن يتجنب القيام بتفاهم عميق مع الحقائق ، ولكن طالما أنه قبل تأكيد العالم فإنه سيرى نفسه مضطراً لأن يأخذ هذه الحقائق بعين الاعتبار . والسذاجة التي حافظ عليها حتى الآن لن يستطيع المحافظة عليها على الدوام . وعن طريق تأكيد العالم سيقاد حتماً إلى أن يواجه الصعوبات التي يتخبط فيها حالياً فكر الغرب .

وبما أنه على طريق تغيير كامل فإن على الفكر الهندي أن يجد الشجاعة لأن يخضع نفسه لامتحان جدي. يجب أن يقرر الاعتراف بحدود معرفتنا لما وراء المحسوس ، وأن يكف عن اللجوء إلى الخيال الذي طالما لجأ إليه حتى الآن ، وأن يتخلى عن التمييز بين حقائق من الدرجة الأولى وحقائق من الدرجة الثانية هذا التمييز الذي التف بفضله حول الصعوبات بدلاً من مواجهتها من الأمام ، كما يجب عليه أخيراً أن يتحرر من سلطة التقاليد .

أما المفكرون الهنود فيجب أن يعرضوا تصوف الاتحاد الروحاني مع اللامتناهي كما هو في الواقع لا كما هو موجود أو كما يدعون وجوده في النصوص

القديمة . إن من طبيعة التصوف أن يتخذ مكانه خارج الزمان وألا يستند إلى أية سلطة غير حقيقته الذاتية .

والفكر من أجل أن يتقدم عليه بطريقة ما أن يعبر وادي الصعوبات في تفاهم صريح مع الواقع . وقد نزل الفكر الأوروبي إلى هذا الوادي ، أما فكر الهند فلا يزال موجوداً فوق أحد جانبيه ، فإذا أراد الوصول إلى الجانب المقابل عليه البدء بالنزول .

بالسذاجة التي حافظ عليها يفتخر الفكر الهندي بنفسه ويملؤه الشعور بالرسالة العالمية الملقاة على عاتقه . ومن عادة الفكر الذي وصل إلى العمق الحقيقي أن يكون متواضعاً وأن ينصب اهتمامه الوحيد على أن يشتعل لهيب الحقيقة الذي صانه بأشد النيران حرارة وطهراً لا أن يعرف إلى أي مدى وصل ضياؤه .

وهكذا فإن الفكر الهندي والفكر الأوربي يجدان نفسيهما كلاهما أمام المشكلة التي تقوم على توفيق مثالية التأكيد الأخلاقي للعالم مع الحقائق . وإذا لم ينجح الفكر في حل هذه المشكلة فذلك لأنه كان أسير ضلال . كان يعتقد أنه قد لا يستطيع حلها إلا إذا تزود بمعرفة عن العالم تتجاوب مع متطلبات هذه المثالية . بينما نحن لا نملك معرفة للعالم تكشف لنا الهدف الذي قد نستطيع في سبيل تحقيقه استعمال نشاطنا الأخلاقي . ومع ذلك فإن الفكر لم يستسلم إلى قبول أنه محروم من معرفة العالم التي كان في حاجة إليها وإنما تلافى نقصه في ذلك بأن خلقها بتفسير للعالم في منحى مثالية التأكيد الأخلاقي . وعلى هذا التفسير إنما تعتمد الديانات وفلسفات التثنية .

وقد احتاج التصوف هو أيضاً للجوء عن وعي منه أو عن غير وعي إلى تفسير معارض . ولم يكتف بأن يشاهد بكل بساطة أن العالم سر بقي مغلق الفهم علينا وإنما فسر هذه المشاهد بادعائه أن العالم خال حقاً من المعنى ، وعلى هذا التفسير يستند المذهب الذي يقول بأن على الإنسان ألا يهتم بالعالم المحسوس بل

يوجه أفكاره وتطلعاته فقط إلى عالم الروح . وعندما توصل إنكار العالم إلى قبول مبدأ النشاط اعتقد بأنه قادر على التوفيق بينه وبين تفسيره الإنكاري عن طريق حجة قال فيها إن الإنسان العادي في إطاعته للمطلق يساهم في هذه اللعبة العارية من المعنى التي هي العالم . وذلك هو مذهب البهاغافادـــ جيتا .

ومع ذلك فإنه من اللحظة التي لم يعد فيها الأمر يتعلق بالنشاط في ذاته وإنما بالنشاط الأخلاقي لم يعد بإمكان نظرية اللعبة أن تبقى لأن الأخلاق لا يمكنها الانسجام معها . فهي من طبيعة أية لعبة ليس لها معنى وبخاصة إذا كان معنى أخلاقياً . وعبثاً استعمل طاغور حنكته وموهبته الشعرية لإدراك العالم كلعبة لها صفة أخلاقية .

ومنذ أن أخلى التصوف مكاناً للتأكيد الأخلاقي للعالم أصبح مضطراً إذن إلى التخلي عن كل تفسير إنكاري لسر العالم . وعندئذ وجب عليه أن يعترف بأنه مضطر ككل ديانة أو فلسفة مبنية على تأكيد العالم إما إلى أن يجد تفسيراً للعالم يتناسب مع التأكيد أو أن ينقاد إلى التمسك بالتأكيد دون أن يستطيع تسويغه بتفسير للعالم .

كيف يمكن للإنسان أن يرغب بالاتحاد مع الروح الكلية بنشاطه إذا كان يعترف من جهة أخرى بأن النشاط المبدع لهذه الروح قد بقي سراً مغلقاً عليه ؟.

إن نشاط الروح الكلية بالنسبة لنا لغز لأنه يتجلى في الوقت نفسه في الخلق والتخريب في الولادة والموت . ولذلك لا نستطيع أن نتبين فيما يجري في العالم مبدأ نستطيع أن نجعله مبدأً لنشاطنا . فلا يبقى علينا إلا أن نسلم أنفسنا لنشاط ننجز فيه الواجب المفروض علينا في هذا العالم تبعاً لما تمليه علينا مشاعرنا العميقة . ونحن لم نتخلص من الاهتمام غير المجدي بالكشف عن تفسير للعالم يسوِّغ مثاليتنا الأخلاقية والنشاط الذي ينجم عنها إلا بعد أن عرفنا هذه الحقيقة .

إن النشاط الأخلاقي هو وحده الذي نستطيع عن طريقه الدخول في علاقة روحانية مع الروح الكلية . كيف نفسر هذا الأمر ؟.

من أجل أن نفهمه ينبغي أن ننطلق من الأخلاق الكاملة. فالأخلاق غير الكاملة، أي تلك التي تجعلنا نُشغَل فقط بموقفنا تجاه الناس الآخرين وتجاه المجتمع لا تجعلنا على علاقة مع الروح الكلية. ونحن لا نستطيع أن نتحد معها إلا بالأخلاق العمومية غير المحدودة التي تجبرنا على الإخلاص لكل الكائنات الموجودة في دائرة نشاطنا. وبما أن الفكر قد أوجد لنفسه فكرة صغيرة جداً وضيقة جداً عن الأخلاق فقد خلق لنفسه صعوبات لم يستطع أن يصل فيها إلى نهاية.

والمبدأ الأساسي للأخلاق هو احترام الحياة الذي ينبغي أن نمارسه تجاه أنفسنا وتجاه الكائنات الأخرى. أما تجاه أنفسنا فنحن نمارسه بالسعي إلى تطوير حياتنا إلى أعلى درجة عن طريق الكمال الروحاني والأخلاقي لأنانا. وأما تجاه الكائنات الأخرى فنمارسه بإخلاصنا لها من أجل مساعدتها على المحافظة على حياتها وتحسينها وتطوير نفسها بقدر ما تستطيع. والأخلاق من حيث متطلباتها ومن حيث توسعها ليس لها حدود. وعندما نعي تضامننا مع كل الكائنات ونمارس هذا التضامن ندخل بالطريقة الوحيدة الممكنة في اتحاد نشيط مع الكائن اللامتناهي الذي توجد كل الكائنات فيه. فليس عن طريق معرفتنا لجوهر الأخلاق وقوتها إنما نصل إلى إعطاء معنى لحياتنا.

إن الأخلاق تعود إلى هذه الحقيقة الرئيسية من أن حياتنا ولدت من حياة أخرى وأنها ستخلف حيوات أخرى. ونحن لا نعيش فقط من أجل أنفسنا فثمة حيوات أخرى تشاطرنا حياتنا كما أن حياتنا تشاطر هذه الحيوات الأخرى، والأخلاق الأكثر بدائية كما نصادفها ليس فقط عند الإنسان وإنما أيضاً لدى الحيوانات العليا تعتمد على واقعة أساسية هي أن كل كائن يعي التضامن القائم بينه وبين الآخرين ويضعه موضع التطبيق العملي.

وعندما بدأ تفكيرنا يهتم بالتضامن الغامض الموجود بيننا وبين الكائنات الأخرى وجد نفسه ملزماً بالاعتراف بأنه لا يستطيع أن يضع حدوداً لذلك. فإلى

ماوراء الأسرة يجب أن يمد هذا التضامن إلى العائلة الكبيرة ثم إلى القبيلة ثم إلى الشعب وأخيراً إلى الإنسانية كلها. حتى أنه لم يستطع أن يوقف تضامنه عند الإنسان بل اضطر للاعتراف بوجودِ رابطة بين الإنسان وبين كل الخليقة.

والأخلاق اللامحدودة تشارك الأوبانيشادات في مبدأ «التات تفام آسي»* Tat Tvam Asi. وبموجب هذا المبدأ ينبغي على الإنسان أن يجد نفسه في كل الكائنات. ولكن تات تفام آسي الأخلاق هي تقريرٌ غدا مبدأً عمل، بينما التات تفام آسي البراهمانية اقتصرت على التعبير عن حقيقة نظرية محضة تقول بأن النفس الكلية موجودة في كل النفوس الفردية.

إن الأخلاق هي الاعتراف بمسؤوليتنا تجاه كل ما هو حي. وثمة نوعان من التصوف، أحدهما يُستنبط من مبدأ الوحدة بين الروح الكلية والروح الفردية والثاني يتفرع عن الأخلاق.

أما تصوف الوحدة سواء كان هندياً أو أوروبياً فليس أخلاقياً وليس جديراً بأن يصبح كذلك. ويمكن أن تضفى عليه صفة أخلاقية إذا نُسبت طبيعة أخلاقية للروح الكلية. ولكن ما أن يبتعد الفكر ولو شعرة عن تقرير أن الروح الكلية والكون هما سر مغلق علينا حتى يكف عن أن يكون على طريق الحقيقة.

وقد اضطر الفكر الهندي الحديث أن يعطي لتصوف الوحدة صفة تصوف أخلاقي ومعنى تصوف أخلاقي. وكان نجاحه في ذلك قليلاً مثلما كان نجاح المعلم إيكهارت (حوالي ١٢٦٠ — ١٣٢٧) الذي قام فيما مضى بالمحاولة نفسها بالنسبة للتصوف الأوروبي، فطُعْمُ الأخلاق لا ينمو على شجرة تصوف الوحدة.

وعلى عكس ذلك التصوف المولود من الأخلاق فإنه يستطيع أن يقبل أن الروح الكلية والعالم قد بقيا سراً مغلقاً علينا. وبما أنه ليس في حاجة لأن يعطي تفسيراً للعالم فهو لا يدخل أبداً في نزاع مع معرفة الحقيقة. وبينما تصوف الوحدة

---

* التات تفام آسي Tat Tvam Asi معناها «هذا هو أنت». — المترجم

لا يولي إلا تقديراً قليلاً للعلم مباهياً بأنه يملك معرفة حدسية ومباشرة للعالم تصبح إلى جانبها كل معرفة أخرى خالية من المعنى فإن التصوف الأخلاقي يعترف بقيمة كل معرفة. وهو يعرف أن كل البحوث والكشوف العلمية ليس بإمكانها إلا أن تعمّق سرّ أن كل ما هو موجود هو إرادة الحياة.

فالتصوف المولود من الأخلاق يتطلب الجهل العلمي **Docta Ignorantia** الذي تكلم عنه متصوفة القرون الوسطى.

والجهل العلمي للتصوف الأخلاقي هو جهل باعتباره يستسلم لئلا يفهم شيئاً من السر الذي هو العالم. وهو علم بمعنى أنه يعرف أن الشيء الوحيد الذي يمكننا معرفته والذي نحن بحاجة إلى معرفته هو أن كل ما هو موجود إنما هو حياة وأننا بإخلاصنا للكائنات الأخرى نحقق الاتحاد الروحاني مع اللامتناهي الذي يحمل في ذاته كل الحيوات.

والتصوف الأخلاقي لا يسعى لأن يفهم لماذا تتعرف الروح الكلية على ذاتها في الروح الإنسانية التافهة وإنما هو يتشبث بكل تواضع بتقرير أن الروح الإنسانية التافهة تتحد عن طريق الأخلاق بالروح الكلية وتجد في هذا الاتحاد غنىً وفرحاً وسلاماً.

في التصوف الأخلاقي يمتلك الإنسان أكبر روحانية وأعمق مثالية على أنهما ثروة ثابتة.

وكلما غدا فكر الهند أكثر أخلاقية كلما قلّت قدرته على الاكتفاء بالتفسير الأخلاقي لتصوف ليس بطبيعته نفسها أخلاقياً ولا يستطيع أن يصبح كذلك. وسيجد نفسه عاجلاً أو آجلاً مقوداً للتخلي عن هذا التصوف والتوجه إلى تصوف مولود من الأخلاق.

الفهرست

فكر الهند: كبار مفكري الهند ومذاهبهم على مر العصور = les grands penseurs de l'Inde /ألبير شويتزر؛ ترجمة يوسف شلب الشام . ـــ دمشق: دار طلاس، ١٩٩٤ . ـــ ٢٢٤ص؛ ٢٠سم.

١ ـــ ٤١ ـــ ١٨١ ش و ي ف ٢ ـــ ١٩٩/٩ ش و ي ف ٣ ـــ العنوان ٤ ـــ العنوان الموازي ٥ ـــ شويتزر ٦ ـــ شلب الشام

مكتبة الأسد

رقم الإيداع ـــ ٨٨٤ /٨/ ١٩٩٤ رقم الإصدار ٦٤٤

موافقة وزارة الإعلام
رقم: ٢٣٣٨٤
تاريخ ١٩٩٤/٤/٧

هذا الكتاب

يقوم فكر الهند على إنكار العالم المادي وعلى وحدة الوجود . ويقوم فكرنا ومعه فكر الغرب على تأكيد العالم وأخلاقية الإنسان . « نحن مهتمون في هذا العالم بالعمل ومن أجل هذا وحده لسنا مشغولين بالروحانية على مستوى الهنود نفسه » . كما أن « بين فكرنا وفكر الهند فارقاً أساسياً آخر ؛ ففكر الهند توحيدي صوفي وفكرنا ثنائي عقلي » . « وفي التصوف يسعى الإنسان للوصول إلى الوحدة الروحانية مع الكون . أما المفاهيم الأخرى عن العالم فإنها كلها بطبيعتها ناقصة وغير وافية » .

ويقدّر حكماء الماهانية أن بوذا لم يعترف بواقعية العالم المحسوس واعتقد أنه لا يوجد إلا في شعورنا ، وأن العالم الخارجي ليس إلا مجموعة من التصورات التي نحملها في أنفسنا . وفي الوجد والتركيز الروحاني يتحرر الإنسان من وهم الاعتقاد بأن العالم المحسوس هو عالم حقيقي . وذهب حكماء آخرون إلى أن العالم الخارجي ليس وحده وهماً بل إيمان الإنسان بوجوده الشخصي وبإدراكه الشخصي وهم أيضا وذلك ما يسمى بمذهب « العدم المطلق » .

فإلى أين قادهم هذا الفكر وهل استمروا فيه ؟ . قراءة هذا الكتاب تنير لنا الطريق لمعرفة فكر هو بالنسبة لنا جديد ومثير .

